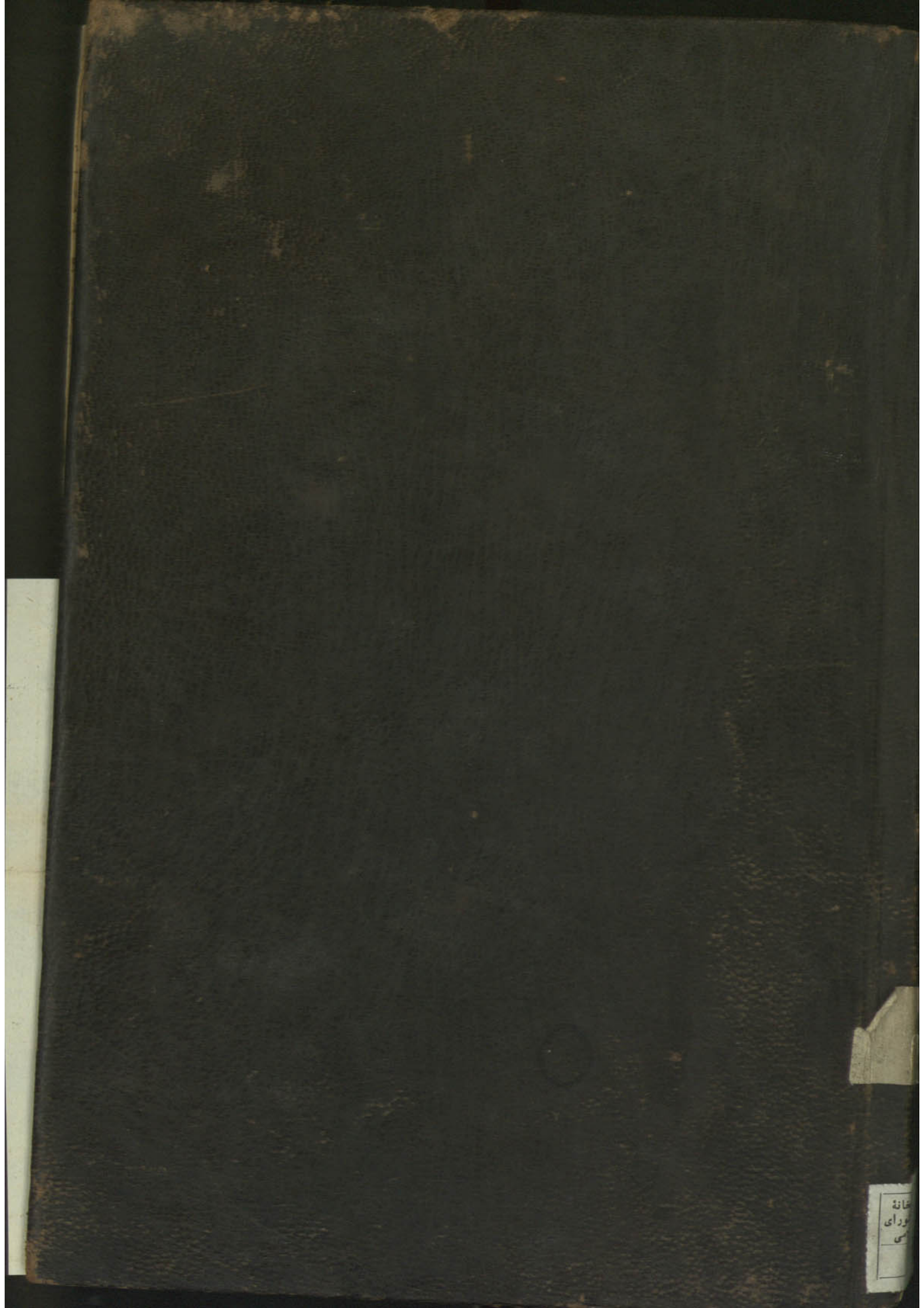
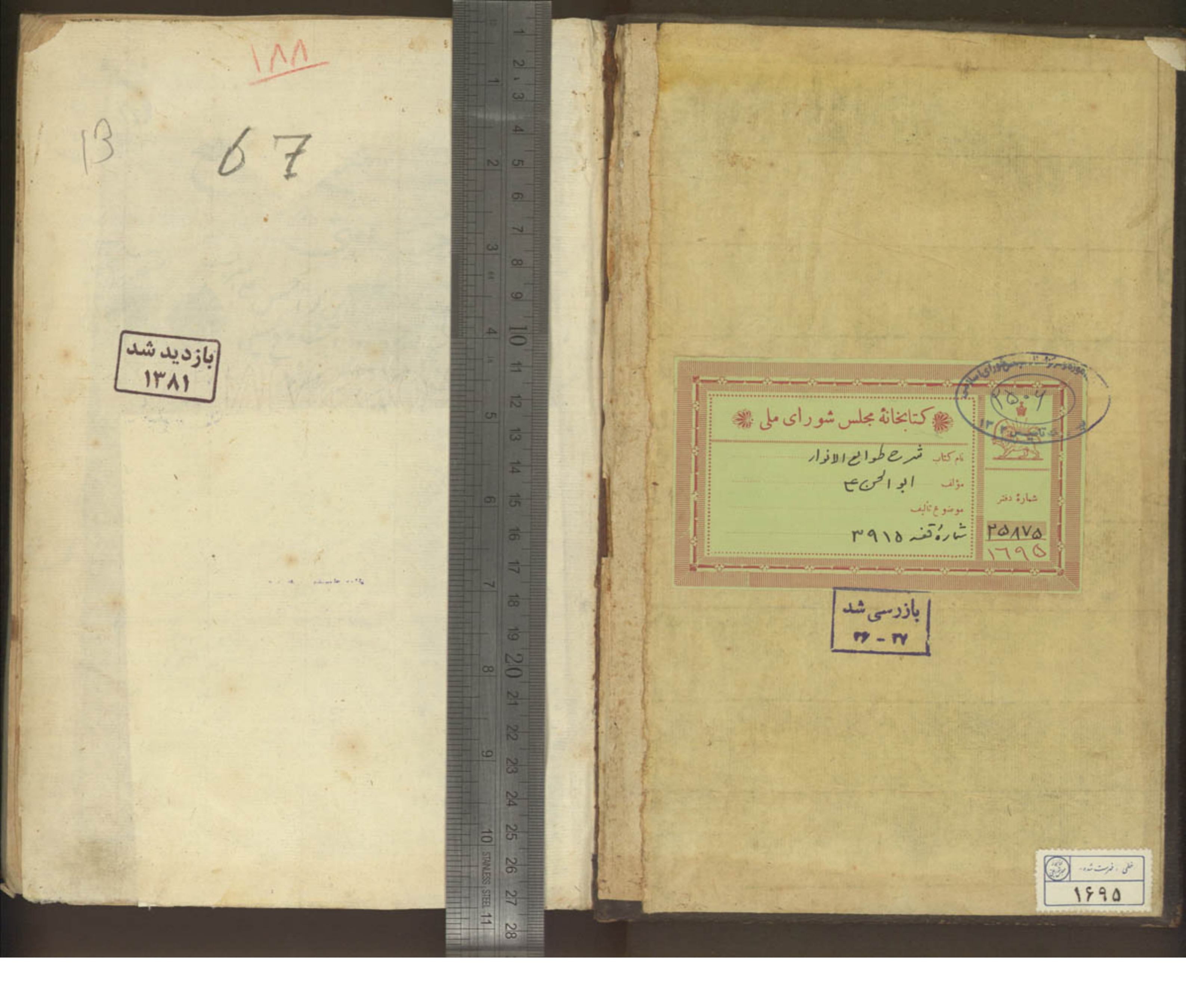




۱۸۸
13
67
بازدید شد
۱۳۸۱
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
نام کتاب شرح طوالع الانوار
مؤلف ابو الحسن ع
موضوع تالیف
شمارهٔ قفسه ۳۹۱۵
شمارهٔ دفتر
۳۵۸۷۵
۱۶۹۵
بازرسی شد
۴۷ - ۴۶
۱۶۹۵



۱۸۸
13
67
بازدید شد
۱۳۸۱
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
نام کتاب شرح طوالع الانوار
مؤلف ابو الحسن ع
موضوع تالیف
شمارهٔ ثبت ۳۹۱۵
شمارهٔ دفتر
۳۵۸۷۵
۱۶۹۵
فهرست شد
۱۶۹۵





الحمد لله الذي تفرد ب[illegible] بالوجود والبقاء وتقدست صفاته عن الحدوث والفنا [illegible]
الوهيته عقول العقلاء [illegible] عن ادراك هويته نفوس العلماء الواحد الذي تعالى عن الامثال
واستغنى عن الاعوان والشركا العالم الذي احاط علمه بجميع الاشيا ما يخفى عليه شي في الا[رض ولا في]
السما القادر الذي سمك السما وبناها احسن البنا والصلوة على خير الانبيا محمد المبعوث
الى من تحت الخضرا وفوق الغبرا وعلى آله الاصفيا واصحابه الاوليا وبعد فان كتاب طوالع الا[نوار]
للامام العلامة افضل القضاة ناصر الحق والدين البيضاوي تغمده الله تعالى بغفرانه واسكنه [illegible]
كتاب صغير الحجم كثير العلم محتو على لب كلام المتكلمين وادلتهم مع زوائد لطيفة وفوائد شريفة
للحكما المتقدمين والمتاخرين لكن بسبب وجازة اللفظ وبما يصعب على الناظرين فيه فهم مشكلاته
معضلاته فعن لي ان اشرحه شرحا مشتملا على بسط موجزه وحل معضله وتفصيل مجمله و[illegible]
وتوضيح مسائله وتوجيه دلائله ملتزما في جميع ذلك شريطة الاختصار مجتنبا عن الاطنا[ب]
فاستعنت الله تعالى وشرعت فيه انه هو المستعان وعليه التكلان وقبل الخوض في المقصود [illegible]
في تعريف علم الكلام وفي موضوعه ومباديه اما تعريفه فقيل هو علم يبحث فيه عن ذات الله وصفا[ته]
واحوال الممكنات في المبدا والمعاد على قانون الاسلام واما موضوعه فذات الله تعالى وذات الممك[نات]
افرادها الى الله تعالى واورد عليه ان وجود الله تعالى مطلوب بالدليل في هذا العلم فلا يكون موضوعا له و[illegible]
عنه بان المطلوب بالدليل هو وجود ذات الله تعالى والوجود عارض للذات كما هو مذهب اكثر المتكلمين
لا ينافي كون الذات موضوعا واورد ايضا انه يبحث فيه عن الكلي والجزئي والعلة والمعلول والواجد [illegible]
الاحوال لا تعرض لذات الله تعالى من حيث هي ولا لذات الممكنات كذلك بل من حيث ان كل واحد منهما موجود وفيه
لجواز ان يكون البحث عن هذه الامور من المبادي لا من المسائل والقول بان المبادي يجب ان يكون مبينة [illegible]
ممنوع لجواز ان يكون مبينا في ذلك العلم وقيل موضوعه هو الموجود من حيث انقسامه الى الواجب و[illegible]
والعرض والقديم والحادث والواحد والكثير والعلة والمعلول لان الموجود لجهة لذاته الا انقسام الى هذه
المذكورة التي يبحث عنها في هذا العلم وفيه ما فيه قال الامام ان هذا العلم لما لم يكن يوقف على آخر بين
فيه وجب ان يكون موضوعه بينا بذاته وابين الامور الموجود من حيث انه موجود وفيه نظر الا [illegible]
بينا ان يكون [illegible] واما مباديه فاما تصورات كتصور الوجود والقدم وغيرهما او تصد[يقات]
كالقضايا التي [illegible] قال المصنف رح بعد ذكر الخطبة وبعد فمقصود الكتاب مرتب على مقدمة [illegible]
كتب اقول المقدمة في اصطلاح المنطقيين قضية جعلت جزء القياس والمراد ههنا ما يتوقف عليه
الابحاث الآتية وهي مشتملة على فصول ثلاثة الفصل الاول فيما يحتاج اليه في مباحث النظر وهو معرفة النظر وا[illegible]
واقسامه واعلم ان التعقل وهو حصول صورة الشي في العقل ينحصر في التصور والتصديق لانا اذا ادر[كنا]
شيئا فان لم نعتبر الحكم معه نفيا او اثباتا فهو التصور وان اعتبرناه فهو التصديق فالتصور اذن هو ال[illegible]

المجرد عن اعتبار الحكم معه نفيا او اثباتا سواء لم يكن معه حكم او كان لكن لم يعتبر كتصور طرفي القضية والتصديق
ادراك الشي مع اعتبار الحكم معه بالنفي او الاثبات والمصنف لم يتعرض للاعتبار فيلزمه ان تصور طرفي القضية
لا يكون تصورا ويكون تصديقا فلا يكون تعريف التصور جامعا ولا تعريف التصديق مانعا واعلم ان تصور
المحكوم عليه وبه داخلان في التصديق على ما ذكرنا من التفسير وهو راي الامام واما على راي الحكما فالتصديق
ان يقال على نفس الحكم فقط وحينئذ يكون تصور المحكوم عليه وبه شرطا للتصديق خارجا عنه وانما جعل المصنف
مورد القسمة التعقل دون العلم كما فعله غيره لئلا يتوهم اختصاصه بمعنى اليقين فيورد ان التصور والتصديق
ينقسمان الى العلم والجهل وذلك العلم يستلزم كون الجهل قسما من العلم وذلك محال وانما قيد الحكم بالنفي والاثبات
لان الحكم قد يكون خبريا كقولنا الانسان كاتب وقد يكون تقييديا كقولنا الانسان الكاتب فقيد الحكم بالنفي
والاثبات ليخرج المركب التقييدي عن تعريف التصديق ويدخل في تعريف التصور هذا اذا فسر الحكم باسناد
امر الى آخر فقط اما اذا فسر باسناد امر الى آخر ايجابا او سلبا فلا حاجة للتقييد اذ المركب التقييدي لا يكون حكما
ح قال وكلاهما ينقسمان الى بديهي او[ل] [illegible] كل واحد من التصور والتصديق ينقسم الى بديهي وكسبي والبديهي
من التصور ما لا يكون حصوله في العقل موقوفا على طلب وكسب كتصور الوجود والعدم ومن التصديق ما يكون
تصور طرفيه وان كان بالكسب كافيا في جزم العقل بنسبة احدهما الى الآخر كالحكم بان النفي والاثبات لا يجتمعان
ولا يرتفعان وقد يفسر التصديق البديهي بالتصديق الذي لا يكون مسبوقا بتصديق آخر والكسبي من كل منهما
ما يقابل البديهي منه والتفسير الثاني للبديهي من التصور والتصديق ما لا يتوقف حصوله على طلب وكسب
وفيه نظر لان التصديق البديهي على راي الامام ومن تابعه قد يتوقف على طلب وكسب اذا كان طرفاه كسبيين
فلا يكون تعريف التصديق البديهي جامعا واعلم ان مثال التصديق البديهي الحكم بان النفي والاثبات لا يجتمعان
ولا يرتفعان ما صرح الظاهر [illegible] اولا من ان يكون التصديق هو تعقل الطرفين مع الحكم وانما قلنا ان كل واحد
منهما ينقسم الى البديهي والكسبي لانه لولا ذلك لزم اما ان يكون جميع التصورات والتصديقات بديهية او يكون جميعها
كسبية والثاني باطل بقسميه اما كون الجميع بديهيا فلانه لو كان كذلك لما جهلنا شيئا والموجود خلافه واما كون الجميع
كسبيا فلانه لو كان كذلك لزم ان لا يحصل لنا شي من العلوم التصورية والتصديقية اصلا والتالي ظاهر الفساد اما
الملازمة فلان الاكتساب ح يستلزم الدور او التسلسل المحالين وكل ما هو يستلزم المحال فهو محال اما الكبرى فظاهرة
واما الصغرى فلان اكتساب كل مطلوب تصوري او تصديقي انما يكون بمعلوم آخر وذلك المعلوم ايضا كسبي على هذا
التقدير فيفتقر الى معلوم آخر وذلك الآخر الى آخر فان كانت هذه المعلومات متناهية لزم الدور وان كانت غير متناهية
لزم التسلسل وكلاهما محال اما الدور فلاستلزامه توقف الشي على نفسه لانه اذا توقف الشي على ما يتوقف عليه لزم توقفه
على نفسه ضرورة ان الموقوف على الموقوف على الشي موقوف على ذلك الشي واما التسلسل فلان المطلوب بالكسب يتوقف
حصوله ح على حصول ما لا نهاية له في العقل دفعة وهو محال واراد بالمعارف العلوم وبالموضوعات المعلومات المكتسبة بعضها
من بعض اما باعتبار الكاسبية والمكتسبية [illegible] باعتبار عروض الاكتساب لها [illegible] الكاسبية والمكتسبية
قال والنظر ترتيب امور معلومة او ظ[نية] [illegible] اقول المراد بالامور اجزاء القول الشارح ومقدمات الحجج والترتيب

شا

هو الوضع الذي يكون لبعض تلك الامور نسبة عند بعض وفي قوله ترتيب امور تنبيه على ان اللفظ المفرد لا يفيد شيئا كما ذهب اليه الشيخ ابو علي ومن تابعه والمراد بالمعلومة الامور الحاصلة في الذهن سواء كانت قطعية او ظنية او غيرهما وقوله على وجه يؤدي الى الاستعلام احتراز عن الترتيب الذي لا يؤدي الى تحصيل غير المعلوم فانه ليس كل ترتيب مؤديا الى تحصيل غير المعلوم بل الترتيب المؤدي الى ذلك لا بد ان يكون واقعا على وجه مخصوص مشتمل على شرائط على ما سياتي وانما حمل المبادي اليه حال الطلب غير معلوم لامتناع تحصيل الحاصل ثم الامور المرتبة ان كانت مؤدية وموصلة الى تصور مجهول سمي معرفا وقولا شارحا كالحد والرسم وان كانت مؤدية الى تصديق مجهول سميت حجة ودليلا كالقياس والاستقراء والتمثيل

قال الفصل الثاني اقول البحث عن القول الشارح يسمى العدم على البحث عن الحجة وضعا لتقدم التصور على التصديق طبعا وفي هذا الفصل مباحث الاول في شرائط المعرف ولما كان معرفة شرائط الشيء متوقفة على معرفة ذلك الشيء ذكر اولا تعريف المعرف وقال معرف الشيء ما يكون معرفته مستلزمة لمعرفة ذلك الشيء المراد بمعرفة الشيء ما هو اعم من المعرفة بالكنه او بعض العوارض ليشمل المعرفة الحاصلة من التعريف الحدي والحاصلة من التعريف الرسمي ومن الناس من انكر تحديد الحدود وقال لو كان للحد حد لكان لحد الحد ايضا حد ويتسلسل الى غير النهاية واجيب بان حد الحد يتناول حد الحد فلا يتسلسل لا يقال تعريف المعرف غير مانع لصدقه على الدليل ايضا لانا نقول لا نسلم صدقه فان المعرف يخرج عنه للاصطلاح على اختصاصه بالتصورات اذا عرفت هذا فاعلم ان المعرف يجب ان يكون معلوما قبل المعرَّف لان معرفة المعرِّف سبب لمعرفة المعرَّف وتقدم السبب واجب وايضا لو لم يكن كذلك لكانا معا او كان العلم بالمعرف متاخرا واياما كان يمتنع التعريف اما الاول فلعدم اولوية احدهما بكونه معرفا للآخر لانا لا نسلم عدم الاولوية ظاهر واما الثاني فلان ما لا يكون معلوما امتنع ان يكون معرفا للمعلوم ويلزم مما ذكرنا انه لا يجوز تعريف الشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة احد المتضايفين بالآخر كتعريف الزوج بما ليس بفرد فان ما ليس بفرد مساوي الزوج في المعرفة والجهالة على راي من يقول ان التقابل بينهما تقابل التضاد ومن يجعل التقابل بينهما تقابل العدم والملكة كان الزوج عنده اعرف ولا يجوز تعريف الشيء بنفسه سواء كان الشيء نفس المعرف او جزءه كقولنا الحركة نقلة والانسان حيوان بشر ولا يجوز تعريفه بما هو اخفى منه سواء كان معرفة الاخفى متوقفة على معرفة الشيء او لم يكن متوقفة عليه وسواء توقفت بمرتبة واحدة او بمراتب فالاول مثل ان يقال في تعريف الشمس كوكب نهاري فان النهار يعرف بالشمس لانه الوقت الذي تطلع فيه الشمس والثاني مثل ان يقال في تعريف الاثنين انه زوج اول فان الزوج يعرف بالعدد المنقسم بمتساويين والمساويين بالشيئين الذين لا يزيد احدهما على الآخر والشيئين بالاثنين والثالث مثل ان يقال في تعريف النار انه ركن شبيه بالنفس في اللطافة وعدم الرؤية فان النفس اخفى عند العقل من النار واعلم ان كل واحد من هذه الاقسام سوى الاخير اشد محذورا مما قبله لان كل متاخر يشتمل على ما يشتمل عليه المتقدم من القبح مع زيادة الاخير فان تعريف الشيء بنفسه اقبح منه لان الاخفى ربما يكون اعرف في بعض الوجوه او بالنسبة الى بعض الناس ولا يمكن ان يكون الشيء اعرف من نفسه بوجه من الوجوه قال وينبغي ان يحترز الاعم اقول الخلل في التعريف قد يكون معنويا وقد يكون لفظيا وقد يكون مشتركا من القسمين ولما فرغ من بيان الاحتراز عن القسم الاول شرع في بيان الاحتراز عن القسمين الآخرين وقدم المشترك وقال ينبغي ان يقدم الاعم اي يجب في التعريف تقديم الجزء الاعم

علة لعدم تقديم هذا الفصل على ما بعده م

ان يقول ما ذكرنا انما هو المعرف ما يلزم تحصيل المعرف ... ٢ ٢

على الجزء الاخص فان الاعم اكثر وقوعا في الذهن لان ما يعاند العام اقل مما يعاند الخاص فيكون اعرف والمقصود من التعريف المعرفة فيكون تقديم الاعرف هو الوجه وبعض الشارحين جعل عدم التقديم من قبيل الخلل المعنوي وهو خلاف ما صرح به قوله ويجتنب الى اخره اشارة الى الاحتراز عن الخلل اللفظي اي وينبغي ان يجتنب عن استعمال الالفاظ الغريبة اي الغير المشهورة وعن الالفاظ المجازية والمشتركة لان دلالتها على المقصود غير واضحة ويجب ايضا ان يجتنب عن التكرار لا فائدة فيه سواء كان المتكرر نفس المعرف كما يقال العدد كثرة مجتمعة من الآحاد هي الكثرة او جزءه كما يقال الانسان حيوان جسماني ناطق فان الحيوان دل بالتضمن على الجسم فذكر الجسم مرة اخرى فيكون تكرارا الا اذا كان التكرار لاجل ضرورة او لاجل حاجة فانه يجوز اما الضروري فهو ما لا يتم التعريف الا به كما في تعريف الاضافيات فان كل واحد من المتضايفين لا يمكن ان يعقل ماهيته منفردة بل الضروري مشتمل على ذكر صاحبه لا بان يحد احدهما بالآخر فانهما يعلمان معا بل بان يذكر السبب المقتضي لتضايفهما لتحصلا في العقل معا ثم يكرر السبب لتحصيل البيان بالذي يراد تعريفه منهما كما يقال في تعريف الاب انه حيوان يتولد من نطفته حيوان آخر من نوعه من حيث هو كذلك اي من حيث يتولد من نطفته حيوان آخر من نوعه فالحيوان هو الاب والآخر هو الابن والتولد سبب الاضافة وقولنا من حيث هو كذلك تكرار ضروري لانه الذي يفيد انتساب معنى الاضافة الى الحيوان الذي هو الاب ويختص الشأن به لان الاب انما يضاف الى الابن ويتصف بالابوة من هذه الحيثية لا من حيث انه انسان او جسم فلولا التكرار لكان التعريف تعريفا للذات المجردة عن حيثية الاضافة لا الموصوفة بها وكذلك قوله في تعريف انه ساكن دار احد حدودها يعينه حد دار آخر من حيث هو كذلك ولاجل وجوب ذكر سبب التضايف في تعريف المتضايفين قالوا ان الاضافيات لا يمكن تعريفها الا بالرسوم لان السبب خارج عن المسبب والتعريف بالخارج رسم واما التكرار الحاجي فمثل ما يقع في تعريف المركبات التي يكون تركيبها من ذات الشيء وعرض ذاتي له فان ذلك الشيء يقع تارة في حد نفسه وتارة في حد عرضه الذاتي لاشتمال حد هذا العرض على ذكر معروضه ضرورة والمثال المشهور لهما الانف للافطس فان الافطس لا يمكن ان يحد الا مع ذكر الانف لان الفطوسة تقعير مختص بالانف لا يطلق التقعير والا لكان الساق التي فيها تقعير فطساء فيصير معنى قولنا انف افطس انف ذو تقعير لا يكون ذلك التقعير الا في الانف فصار الانف مكررا في هذا التعريف وليس هذا التكرار بضروري في نفس الامر لان تعريف كل واحد من العارض والمعروض ممكن من غير تكرار الا ترى ان السؤال لو وقع عن العارض والمعروض ممكن من غير تكرار الاترى وحده لم يكن حاجة الى التكرار ولكن لما كان السؤال واقعا عن العارض والمعروض معا احتاج المجيب الى التكرار ليكون الجواب مطابقا للسؤال وكذا للجواب كل سؤال يشتمل على التكرار كما سئل عن حد الانسان الحيوان فان المجيب يحتاج في جوابه الى ايراد حد لما يقع التكرار قال الثاني في اقسام المعرف الى آخره اقول المعرف يجب ان يكون مساويا للمعرف اي يلزم من صدق كل منهما صدق الآخر لانه لو لم يكن كذلك لكان اما اخص من المعرف او اعم منه وكل واحد منهما لا يصلح للتعريف اما الاخص فلانه لا يشمل جميع افراد الماهية المحدودة فلا يكون التعريف جامعا ولان الاخص

يجتنب الالفاظ المجازية والم... اي حسب لا قربها

المكرر ما المجمع من الآحاد

معنى الانتساب بالاضافة

الخارج

احق فلا يصلح للتعريف واما الاعم فلانه يشمل المحدود وغيره فلا يميزه عن غيره مع انه ادنى مراتب التعريف التمييز المعرف
اما ان يكون داخلا في المعرف او خارجا عنه او مركبا من الداخل والخارج والاول ان كان جميع الاجزاء فهو الحد التام وان كان
بعض الاجزاء فهو الحد الناقص سواء كان التعريف بالفصل والجنس البعيد كتعريف الانسان بالجسم الناطق او
بالفصل وحده ان جوزنا التعريف بالمفرد كتعريف الانسان بالناطق لا يقال جميع اجزاء الشيء ينافي كونه داخلا
فيه فكيف يكون من اقسامه لانا نقول المراد بجميع الاجزاء ههنا هو الاجزاء المادية وهي داخلة في الماهية وجزء
منها فان قلت التعريف بمجرد الاجزاء المادية ليس حدا تاما لوجوب تقدم الاعم قلت وجوب تقدم
الاعم قد علم فيما سبق فاستغنى عن ذكره مرة اخرى واما الثاني وهو ان يكون المعرف خارجا فهو الرسم الناقص
كالتعريف بالخاصة واشترط فيه كون الخارج لازما بينا واما الثالث فان كان المميز داخلا والمشترك خارجا كالتعريف
بالعرض العام والفصل فهو الحد الناقص وان كان بالعكس كالتعريف بالجنس والخاصة فهو الرسم التام كتعريف
الانسان بالحيوان الضاحك واعلم ان بعض هذه الاصطلاحات مخالف اصطلاح المتاخرين اما اولا فلان المركب
من الجنس القريب والخاصة البينة فهو المسمى بالرسم التام في اصطلاحهم واما المركب من الجنس البعيد والخاصة فهو
الرسم الناقص في اصطلاح اكثرهم والرسم المتوسط في اصطلاح بعضهم والمصنف قد سماه رسما تاما ايضا واما ثانيا
فلانه سمى المركب من العرض العام والفصل حدا ناقصا ولم يصطلح عليه الشيخ والامام واكثر المتاخرين بل لم يعتبروا هذا
القسم في التعريف لان المقصود من التعريف اما التمييز او الاطلاع على ذاتيات الشيء والعرض العام لا يفيد شيئا
من ذلك ولهذا ذهب بعضهم الى ان العرض العام لا يستعمل في التعريف اصلا لا يقال يخرج عن هذه الاقسام
التعريف بالمثال كتعريف النفس بانه جوهر نسبته الى البدن كنسبة الملك الى المدينة لانا نقول لا نسلم خروجه
فان التعريف بالمثال تعريف بكون الشيء مشابها للاخر في بعض الاحوال وذلك لا يمكن الا اذا كانت المشابهة
خاصة مساوية فيندرج في كونه رسما قال واعترض عليه اولا بان مجموع الشيء عينه اقول ذكر الامام في
التعريف شكوكا توجيه الاول منها ان يقال تعريف الماهية محال لان تعريفها اما ان يكون بجميع اجزائها او ببعض اجزائها
او بامر خارج عنها او بامر مركب من الداخل والخارج فالكل محال اما الاول فلان مجموع اجزاء الماهية من المادية
والصورية نفس الماهية فتعريفها به يكون تعريفا بنفسها وقد تقدم بطلانه واما الثاني فلان تعريف الماهية
المركبة لا يمكن الا بواسطة تعريفه ببعض اجزائها فان كان ذلك البعض هو البعض المعرف لزم كون الشيء معرفا لنفسه
وان كان غيره كان الجزء المعرف خارجا عنه ضرورة ان كل جزء خارج عن الجزء الاخر فيكون من القسم الثالث
وهو التعريف بالامر الخارج وهو ايضا محال لان الامر الخارج انما يعرف الماهية اذا علم اختصاصه بها لامتناع التعريف
بالوصف الذي لا يكون مختصا بالماهية والعلم باختصاص الوصف بها موقوف على تصورها وعلى تصور كل ما عداها
وكل واحد منهما محال اما الاول فلانه يوجب الدور لان تعريف الوصف اياها حينئذ موقوف على تصورها الموقوف على تعريف
الوصف اياها واما الثاني فيستلزم تصور امور غير متناهية لان الامور المغايرة لكل ماهية غير متناهية واما القسم
الرابع فلان المركب من الداخل والخارج خارج عن الماهية وقد بينا امتناع التعريف بالخارج وتوجيه الشك الثاني
هو ان يقال التعريف محال لانه اما ان يكون المطلوب مشعورا به او يكون غير مشعور به وكل مشعور به يمتنع طلبه والا

بالجسم ح

الناطق ح

ههنا ح

او بالحيوان الضاحك ح

اجزاء ح

يلزم تحصيل الحاصل وكل غير مشعور به يمتنع ايضا طلبه لان الذهن ح يكون غافلا عنه ويمتنع توجه النفس نحو الغافل
عنه بالطلب قال واجيب عن الاول انه ضعيف اقول اجاب المتاخرون عن الاعتراض الاول
بان قالوا لا نسلم امتناع التعريف بمجموع الاجزاء قوله ان مجموع اجزاء الشيء عينه ممنوع لان الجزء متقدم على الكل بالطبع
والاشياء التي كل واحد منها متقدم على الشيء يمتنع ان يكون نفس ذلك الشيء فان قيل لو كان مجموع اجزاء الماهية مغايرا
لها لا يفيد لم المطلوب وهو جواز التعريف بمجموع الاجزاء لجواز ان يكون بعضها معرفا فاسلك الماهية فلا يجوز تعريف الماهية
بمجموع الاجزاء لاستلزامه الدور قلنا مجموع اجزاء الماهية يمتنع ان يكون شيء منها معرفا فاسلك الماهية والا لزم التعريف
بما علم متاخرا والى هذا الجواب اشار بقوله معرفا به اي يمتنع ان يكون معرفا بذلك الشيء وفيه نظر لانه بحث عن
السند ولان الخصم لم يدع جواز التعريف بجميع الاجزاء مطلقا حتى يرد هذا السؤال قوله ومعرفة الشيء ليس
بواجب ان يعرف شيئا من اجزائه اصلا اي وان سلمنا امتناع التعريف بمجموع الاجزاء ولكن لا نسلم امتناع التعريف
ببعض الاجزاء قوله فان معرفة المجموع يجب ان يعرف بعض الاجزاء ممنوع فان كل واحد من الاجزاء قد
يكون غنيا عن التعريف او كان معلوما بمعرف اخر ويكون الكل مفتقرا الى المعرف فيعرف الكل من حيث هو كل
دون الجزء وما يقال ان المعرف موجد للمعرف وموجد الكل موجد لاجزائه ممنوع فان موجد السرير ليس بموجد
الخشب سلمناه ولكن لا نسلم امتناع التعريف بالوصف الخارجي قوله الخارج انما يعرف اذا علم اختصاصه
به ممنوع فان التعريف بالخارجي انما يتوقف على كون الخارجي مختصا بذلك الشيء وشاملا لجميع افراده لا على العلم
بالاختصاص والشمول فانه اذا كان بين الشيء ووصفه المساوي لزوم بين كان العلم بالوصف مستلزما للعلم بالموصوف
وان لم يعرف اختصاصه به قال وهو ضعيف اقول الجواب الذي ذكره المتاخرون ضعيف عند
المصنف اما قولهم الجزء متقدم بالطبع الخ فلان تقدم كل واحد من الاجزاء لا يقتضي تقدم مجموع الاجزاء من حيث
هو مجموع حتى يلزم التغاير بين الماهية والمجموع لان مجموع الاجزاء مغاير كل واحد منها ولا يلزم من تقدم كل واحد
تقدم المجموع واما قولهم معرفة الشيء ليس بواجب ان يعرف الى اخره فباطل ايضا لان جميع الاجزاء المادية
والصورية اذا كانت معلومة كانت الماهية ايضا معلومة فكانت مستغنية عن التعريف وذلك
لانها لو لم تكن معلومة لزم ان لا يفيد التحديد معرفة المحدود لان اقصى مراتب التحديد ان يكون بجميع الاجزاء
واذا لم يستلزم معرفة جميع الاجزاء معرفة الماهية لم يكن الحد مفيدا او مستلزما لمعرفة المحدود وهو
ظاهر البطلان والى ما ذكرنا اشار بقوله والا لم يفد التحديد وقوله حتى الصورية مرفوع عطف على الاجزاء
وبعض الشارحين فسر قوله والا لم يفد التحديد بما هو ظاهر الفساد ويأباه لفظ الكتاب واما قولهم تعريف
الموصوف متوقف على كون الوصف المعرف بحيث يلزم من تصوره تصوره فباطل ايضا لانه لو كفى في التعريف مجرد
اللزوم المذكور لزم احد الامرين وهو اما الاستغناء عن التعريف او امتناع التعريف لان الوصف الخارجي لا يخلو
اما ان يكون متصورا او لا فان كان متصورا كان الموصوف ايضا متصورا اذ التقدير ان تصوره يستلزم تصور الموصوف
فيلزم الاستغناء عن التعريف واذا لم يكن متصورا امتنع التعريف به لوجوب تقدم العلم بالمعرف على العلم بالمعرف وفيه
نظر لجواز ان يكون الوصف معلوما والموصوف معلوما ... فيكون معرفا به وايضا الوجه ذلك لزم ان لا يعرف شيء

هذا المنع للنصير الطوسي وزاد على المنع الحجة بالمعارضة ... احزاء الماهية ... للمصنف ان يرد ... لجواز المنع ... ح

الماهيات تعريفا حديا بعين ما ذكرتم وما يقال من انه يجوز ان يكون الاجزاء معلومة دون التركيب والحد يعرف
ذلك ففيه ما فيه قال بل الجواب ان الاجزاء الى آخره اقول لما قرر ضعف الجواب المذكور ذكر ما هو الجواب
الحق عنده وهو الذي ذكره الامام العلامة القاضي سراج الدين الارموي في تصانيفه وتقريره ان يقال لم لا يجوز تعريف
الماهية بجميع الاجزاء قوله يلزم تعريف الشيء بنفسه قلنا لا نسلم لانه انما يلزم ذلك ان لو كان تعريف الماهية
بتصور مجموع الاجزاء وليس كذلك فان المعرف هو استحضار مجموع تصورات الاجزاء المعلومة في الافراد بحيث يلزم
تصور المجموع الذي هو المحدود والتغاير بين مجموع التصورات وبين تصور المجموع ظاهر ضرورة تقدم الاول على الثاني
واذا كان كذلك لم يكن تعريف الماهية بمجموع اجزائها بهذا المعنى الذي ذكرنا تعريفا للشيء بنفسه وهكذا القول في التعريف
الرسمي ايضا اذا كان مركبا لان الامور التي يتركب عنها الرسم معلومة في الافراد والتعريف هو استحضارها في الذهن بحيث
يستلزم تصور المرسوم وان لم يلزم تصور كنهه وحقيقته ولما لم يكن هذا التقرير في التعريف بالمفرد قال واما المفرد
فلا يفيد سواء كان فصلا او خاصة كالناطق والضاحك مثلا لانهما انما يدلان على شيء ذي نطق او ذي ضحك وذلك الشيء
بحسب المفهوم اعم من ان يكون انسانا او غيره ومن شرط المعرف مساواته للمعرف فان مجردهما لا يفيد تصور حقيقة الشيء
ولا يميزه عما عداه قال ومن الثاني انه توجه الى آخره اقول هذا هو الجواب عن الشك الثاني وتقريره
ان يقال لم لا يجوز ان يكون المطلوب مشعورا به قوله لان الذهن يكون غافلا عنه قلنا لا نسلم وانما يكون كذلك ان لو كان
غير مشعور به مطلقا اما اذا كان مشعورا به ببعض اعتباراته دون بعض لم يكن الذهن غافلا عنه فامكن توجه الذهن
نحوه فان قيل المطلوب ان كان هو الوجه المشعور به كان طلبه طلب الحاصل وان كان هو الوجه الغير المشعور به كان
الذهن غافلا عنه مطلقا قلنا ان المطلوب ليس احد الوجهين المتغايرين بل الشيء الذي له وجهان متغايران وهذا
الشيء مشعور به من وجه دون وجه وكل ما كان من هذا القبيل جاز طلبه فان الانسان يطلب حقيقة الملك وان لم يكن يعلم منه
الا كونه سماويا او منزلا للوحي وكذا حقيقة الهندسة مثلا وان لم يعلم منها الا كونها نافعة او موجبة للاكرام قال
الثالث في بيان ما يعرف ويعرف به الى آخره اقول البسيط ههنا ما لا يلتئم حقيقته من عدة امور والمركب خلافه
فالبسيط الذي لا يتركب منه غيره كواجب الوجود لا يحد اذ لا جزء له ولا يحد به اذ ليس جزء الشيء آخر والبسيط الذي
يكون جزء الغير لا يحد لما تقدم ولكن يجوز ان يحد به لانه لما كان جزء الغير لم يمكن تحديد ذلك الغير الا بذكره كالجوهر
فانه ليس مركبا لكونه جنسا عاليا ولكنه جزء لما تحته من الافراد والمركب الذي ليس جزءا من غيره يحد ولا يحد به كالنوع
الاخير والذي يكون جزءا من غيره يحد ويحد به كالاجناس والانواع المتوسطة فالحد التام والناقص يختص بالمركبات
لاشتمالها على جميع الاجزاء او على بعضها وكذا الرسم التام لاشتماله على الجنس والخاصة واما الرسم الناقص وهو التعريف بالخارج
فيشمل المركب والبسيط جميعا لجواز ان يكون لكل واحد منهما لازم بين فيعرف به قال الفصل الثالث
في الحجة اقول لما فرغ من مباحث الاقوال الشارحة شرع في مباحث الدليل وبدأ بذكر انواعه ولما توقف
معرفة ذلك على معرفة الدليل عرف الدليل اولا بانه الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول والمراد باللزوم ههنا
ما هو اعم من اللزوم العقلي والعادي ليندرج فيه العلم الحاصل عقيب النظر بالعادة كما ذهب اليه الشيخ ابو الحسن
الاشعري وقيل عليه انه تعريف دوري فاجيب بانه تعريف بالنسبة الى من يعرف ان شيئا ما يسمى دليلا

وشيئا ما يسمى مدلولا ولكن لا يعرف ان ايهما الدليل ثم قالوا هذا التعريف مختص بالقطعيات لان الظنيات لا يسمى علما وفيه نظر
لانا لا نسلم ان الظني لا يسمى علما فان العلم بالمعنى الاعم يشمل الظن ايضا سلمناه لكن لا يلزم من ذلك اختصاص
التعريف بالقطعيات لان الدليل الظني وان لم يكن العلم به حاصلا لكن يمكن ان يكون بحيث لو حصل العلم به حصل العلم
بالمدلول واستحالة العلم به لا ينافي صدق الملازمة نعم لقائل ان يقول ان التعريف غير جامع لانه يخرج عنه الدليل الدال
في مدلول عدمي وايضا يخرج عنه الدليل الفاسد قوله فاما ان يستدل بالكلي على الجزئي الى آخره اشار الى حصر
انواع الدليل في ثلاثة وهي القياس والاستقراء والتمثيل وتقريره ان يقول اذا استدللنا بشيء على شيء
فاما ان يستدل بثبوت الحكم لكل الافراد او لا على ثبوته في بعض الافراد وهو القياس كقولنا كل جسم ممكن وكل ممكن
محدث فاستدللنا بثبوت الحدوث لكل افراد الممكن على ثبوته للجسم الذي هو بعض افراده واما ان يستدل بثبوت
الحكم لكل افراد احد المتساويين على ثبوته في كل افراد الآخر وهو ايضا قياس كقولنا الانسان متعجب وكل متعجب
ضاحك واما ان يستدل بثبوت الحكم لبعض الافراد على ثبوته في كل وهو عكس الاول ويسمى الاستقراء وهو قسمان تام
وناقص فالتام هو ان يكون الحكم فيه بتتبع جميع الجزئيات كالحكم بان كل جسم متحيز لان الجسم اما حيوان او نبات او جماد
وكل واحد منها متحيز وهو يفيد العلم لانه بالحقيقة هو القياس المقسم والناقص ما يكون الحكم فيه في بعض الجزئيات
كقولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الدواب والطيور وسائر الحيوانات كذلك وهذا لا يفيد اليقين
لاحتمال ان يكون حال الافراد الغير المتتبعة بخلاف سائر الافراد كالتمساح فانه لا يحرك فكه الاسفل عند المضغ والثالث
ان يستدل بثبوت الحكم في بعض الافراد على ثبوته في البعض الآخر لاشتراكهما في العلة وهو التمثيل في عرف المنطقيين
والقياس في عرف الفقهاء كقولنا النبيذ مسكر فيكون حراما كالخمر والجزء
الاول اعني المقيس عليه يسمى اصلا والجزء الثاني اعني المقيس يسمى فرعا والعلة المشتركة بينهما يسمى جامعا والجامع انما
يعتبر اذا علم كونه علة لذلك الحكم مؤثرا فيه وما يثبت انما يعرف بطرق منها الدوران وهو ان يحدث الحكم بحدوث
الوصف وينعدم بعدمه وطريقه ان يقال الحكم دائر مع المشترك وجودا وعدما والدوران [illegible] يدل على ان
المدار علة للدائر على ما تبين في علم النظر ومنها السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف في الاصل وابطال بعضها ليتعين الباقي
للعلية كما يقال علة الحكم اما المعنى المشترك او معنى آخر لكن الثاني باطل بدليل كذا فتعين الاول ولا يخفى عليك ان الامر
[illegible] ومنها المناسبة كتعليل تحريم الخمر بالاسكار ومنها الاجماع والآية الى غير ذلك
من المسالك المذكورة في اصول الفقه قال الثاني في القياس الى آخره اقول لما فرغ من تقسيم الحجة الى الانواع
المذكورة شرع في تعريف القياس وذكر اصنافه وعرفه بانه قول مؤلف من اقوال متى سلمت لزم عنه لذاته قول
آخر والمراد بالقول اعم من ان يكون ملفوظا او معقولا ليندرج فيه القياس المعقول والمسموع والمراد من الاقوال
القضايا واحترز به عن القضية الواحدة المستلزمة لعكسها ولسائر لوازمها وانما قيل من مقدمات [illegible] احترازا عن الدور
قوله متى سلمت ولم يقل مسلمة ليدخل فيه القياس الصادق المقدمات وكاذبها فانها وان لم تكن صادقة لكنها بحيث
لو سلمت لزم عنها قول آخر كقولنا كل انسان حجر وكل حجر جماد فانه لو سلم مقدماته لزم منها كل انسان جماد والمراد
باللزوم ما هو اعم من البين وغيره ليندرج فيه القياس الكامل وغيره قوله لذاته اي لذات القول احترازا عما يلزم

النتيجة لا لذاته بل بواسطة مقدمة اخرى وهي اما لازمة لاحدى المقدمتين او اجنبية عنها اما اللازمة فكقولنا
جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكل ما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزم منه
جزء الجوهر جوهر لكن بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية وهي قولنا كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع
الجوهر فهو جوهر ولا يرد على ذلك بيان الشكل الثاني بعكس المستوي للكبرى لانه فسر الواسطة بما يغاير حدود
القياس والعكس المستوي لا يغايرها واما الاجنبية فكما في قياس المساواة وهو قولنا أ مساو لب وب
مساو لج فانه يلزم منه أ مساو لج ولكن لا لذات هذا التاليف وهيئته بل بواسطة مقدمة اخرى مطوية
في الصغرى وهو قولنا كل مساو لب مساو لج لان ب لما كان مساويا لج لزم بالضرورة ان يكون كل ما كان مساويا
لب مساويا لج فاذا ضممناها الى الصغرى انتج بالذات قولنا أ مساو لج وقيل في بيان انتاجه
ان قياس المساواة لزم عنه لذاته قولنا أ مساو لمساوي ج واذا ضممنا الى قولنا وكل ما هو مساو لمساوي ج فهو
مساو لج انتج النتيجة المذكورة فيه وفيه نظر لان لزوم ان أ مساو لما ساوى ج من المقدمتين ليس ايضا بالذات
وما يجري مجرى قياس المساواة قولنا أ ملزوم لب وب ملزوم لج وقولنا أ جزء لب وب جزء لج قوله قولا اخر يعني
به ان النتيجة مغايرة لكل واحد من تلك الاقوال المذكورة في القياس وهذا احتراز عن استلزام مجموع قضيتين
كل واحدة منهما فان ذلك لا يسمى قياسا لا يقال هذا التعريف غير جامع لان الاخير يخرج القياس الاستثنائي الذي
وضع فيه عين المقدم فان النتيجة فيه عين التالي المذكور في القياس وايضا يخرج بعض القياسات الاقترانية
كقولنا كل ج ب وكل ب ب فان النتيجة وهي قولنا كل ج ب مذكور في القياس لانا نجيب عن الاول بان النتيجة
مغايرة للتالي لكونها قضية ولذلك تحتمل الصدق والكذب بخلاف التالي وعن الثاني بمنع ما سميته فان القياس
من شرطه ان يفيد شيئا وهذا ليس كذلك قوله وهو اما ان يشتمل النتيجة الخ اشارة الى بيان اصناف القياس
وتعريف ان القياس على قسمين اقتراني واستثنائي لان النتيجة او نقيضها لا يخلو من ان يكون مذكورا فيه بالفعل او
لم يكن شيء منهما مذكورا والاول هو الاستثنائي والثاني الاقتراني مثال الاستثنائي قولنا ان كان هذا انسانا فهو
حيوان لكنه انسان ينتج انه حيوان فالنتيجة وهي قولنا هو حيوان مذكور بالفعل واذا قلنا لكنه ليس بحيوان ينتج
انه ليس بانسان وهاهنا نقيض النتيجة وهو قولنا هذا انسان مذكور فيه بالفعل فان قلت الحكم بان
النتيجة مذكورة في القياس الاستثنائي ينافي ما تقدم من الحكم بمغايرة النتيجة للمقدمتين قلت
النتيجة توافق التالي بالذات وتخالفه بالعوارض فحيث حكم بكونها مذكورة اريد الاول وحيث حكم بالمغايرة اريد
الثاني وما قيل من ان المراد بالمذكور لفظ النتيجة فضعيف ظاهر مثال الاقتراني قولنا العالم متغير وكل متغير
حادث فقولنا العالم حادث ليس بمذكور فيه بالفعل وان كان مذكورا في الكبرى بالقوة قال والاول هو ان
يستدل بوجوب الى اخره اقول القياس الاستثنائي يتركب من مقدمتين احدهما شرطية وهي التي تنحل
عند حذف الادوات الى قضيتين والاخرى استثنائية وهي التي تدل على وضع احد الجزئين من المقدم والتالي
او على رفع احدهما والشرطية اما متصلة واما منفصلة والمتصلة هي التي حكم فيها بصدق قضية على اخرى اما لزوما
كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان واما اتفاقا كقولنا ان كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق و[illegible] الاتفاقية

فحام

التقدم

تقدم

ولم يسمع بها في العلوم لم يذكرها المصنف والمنفصلة هي التي يحكم فيها بالمعاندة في الصدق فقط وتسمى مانعة الجمع كقولنا
الشيء اما ان يكون شجرا او حجرا او يحكم بالمعاندة في الكذب فقط كقولنا زيد اما ان يكون في البحر او لا يغرق وتسمى مانعة
الخلو او بالمعاندة في الصدق والكذب وتسمى حقيقية كقولنا العدد اما ان يكون زوجا او فردا والجزء الاول
من الشرطية يسمى مقدما والثاني تاليا اذا عرفت ذلك فنقول القياس الاستثنائي ان كانت شرطيته متصلة فشرط
الانتاج ان تكون الاستثنائية لعين الملزوم وهو المقدم لينتج عين التالي او لنقيض التالي لينتج نقيض المقدم لان وجود
الملزوم يستلزم وجود اللازم وعدم اللازم عدم الملزوم فالاول كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه
انسان ينتج انه حيوان والثاني كقولنا في المثال المذكور لكنه ليس بحيوان ينتج انه ليس بانسان واما استثناء نقيض المقدم
وعين التالي فلا ينتجان شيئا لاحتمال كون التالي اعم من المقدم كما في المثال المذكور ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام
ولا من وجود العام وجود الخاص واما الاستثنائي المنفصل فان كانت المنفصلة فيه حقيقية فوضع كل جزء من
المقدم والتالي ينتج رفع الآخر وكذا رفع كل منهما ينتج وضع الاخر فتلك اربع وان كانت مانعة الجمع فوضع احدهما ينتج
رفع الاخر واما رفع احدهما فلا ينتج وضع الاخر لجواز ارتفاعهما معا وان كانت مانعة الخلو فرفع كل واحد منهما ينتج وضع
الاخر واما وضع احدهما فلا ينتج رفع الاخر لجواز اجتماعهما معا ولنرجع الى المتن قوله او بوجود احد المتعاندين
اي يستدل بوجود احد المتعاندين على عدم المعاند الاخر وهذا انما يكون لو كانت المنفصلة حقيقية او مانعة الجمع قوله
او بعدمه اي بعدم احد المتعاندين على وجود المعاند الاخر وهذا انما يكون اذا كانت حقيقية او مانعة الخلو قوله
واخرى عطف على قوله مقدمة حاكمة اي يكون مشتملا على مقدمة اخرى تدل على وضع الملزوم اي استثناء عين المقدم
في اللزومية او على وضع المعاند مطلقا اي في الصدق والكذب والباقي واضح مما تقدم قال والثاني على اربعة
اوجه اقول القياس الاقتراني ينقسم الى اربعة اقسام لانه لما كانت نسبة محمول المطلوب الى موضوعه
مجهولة لا بد من ثالث يكون متوسطا بينهما ويكون له الى كل واحد من طرفي المطلوب نسبة ويسمى ذلك الثالث حدا
اوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب والحدان اللذان ينحل اليهما المقدم كالموضوع والمحمول في الحملية وكالمقدم والتالي
في الشرطية فاذا لا بد في القياس الاقتراني من مقدمتين وحدود ثلاثة الاوسط وطرفي النتيجة اعني المحكوم
عليه والمحكوم به والمحكوم عليه يسمى الحد الاصغر والمحكوم به يسمى الحد الاكبر والمقدمة التي فيها الاصغر تسمى الصغرى
والتي فيها الاكبر تسمى كبرى كقولنا الانسان حيوان وكل حيوان جسم لينتج كل انسان جسم فالانسان هو الحد الاصغر
والحيوان هو الحد الاوسط والجسم هو الحد الاكبر وقولنا كل انسان حيوان هو الصغرى وقولنا كل حيوان جسم
هو الكبرى واذا عرفت ذلك فنقول الهيئة الحاصلة من وضع الحد الاوسط عند الحدين الاخرين اعني الاصغر
والاكبر تسمى شكلا وهو اربعة لان الحد الاوسط ان كان محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول
وان كان محمولا فيهما فهو الشكل الثاني وان كان موضوعا فيهما فهو الشكل الثالث وان كان موضوعا في الصغرى محمولا
في الكبرى فهو الشكل الرابع واقتران الصغرى بالكبرى يسمى ضربا وقرينة والقول اللازم يسمى مطلوبا ان سيق منه الى
القياس ونتيجة ان سيق من القياس اليه فانه نوع المط اولا ثم يرتب ما يدل عليه ويستلزمه فما دام كذلك فهو
المطلوب واذا تم القياس فهو النتيجة قال والاول ان يستدل اقول كل شكل من الاشكال

الاربعة اذا ركب مقدمتاه حدثت له باعتبار الكم والكيف ستة عشر ضربا لان الصغرى اما ان تكون موجبة
كلية او جزئية او سالبة كلية او جزئية وعلى هذه التقادير الاربعة فالكبرى ايضا لا تخلو عن هذه الاقسام الاربعة
ومضروب الاربعة في نفسها ستة عشر لكن ليس كلها منتجة بل بعضها عقيم لانه شرط في انتاج كل شكل ما يوجب
سقوط بعضها اما الشكل الاول فشرط انتاجه امران احدهما ايجاب الصغرى والا لم يندرج الاصغر تحت الاوسط
فلم يحصل التعدي وبسبب هذا الشرط يسقط ثمانية اضرب وهي السالبتان مع المحصورات الاربع والثاني كلية الكبرى
لانها لو كانت جزئية احتمل ان يكون الامر الذي حكم به على الاصغر غير الحكم الذي حكم عليه بالاكبر فلا يتعدى الاوسط وبسبب
هذا يسقط اربعة اخرى وهي الجزئيتان مع الموجبتين فبقي اربعة اضرب الاول من موجبتين كليتين كقولنا كل ج ب
وكل ب ا واليه اشار بصدق الاوسط على كل الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط والثاني من موجبتين
والصغرى جزئية كقولنا بعض ج ب وكل ب ا واليه اشار بصدق الاوسط على بعض الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق
عليه الاوسط الثالث من كليتين والكبرى سالبة كقولنا كل ج ب ولا شيء من ب ا واليه اشار بصدق الاوسط
على كل الاصغر وسلب الاكبر عن كل الاوسط والرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى كقولنا بعض ج ب ولا شيء
من ب ا واليه اشار بصدق الاوسط على بعض الاصغر وسلب الاكبر عن الاوسط قوله على صدق الاكبر الخ اشار
الى نتائج الضروب الاربعة اي يستدل بما ذكرنا على هذه الامور فنتيجة الضرب الاول موجبة كلية واليه اشار بقوله
على صدق الاكبر على كل الاصغر ونتيجة الثاني موجبة جزئية واليه اشار بقوله او بعضه اي صدق الاكبر على بعض الاصغر
ونتيجة الثالث سالبة كلية واليه اشار بقوله او نفيه اي سلب الاكبر على بعض الاصغر قال الثاني ان يستدل
الى الاخر اقول الشكل الثاني شرط انتاجه امران احدهما اختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب والثاني كلية
الكبرى لانه لو انتفى احد الامرين لم يحصل الجزم بالنتيجة لصدق القياس مع ايجاب النتيجة تارة ومع السلب اخرى
وهو معنى العقم والنظر في المواد يحقق ما ذكرنا فيسقط اثنا عشر ضربا لانه باعتبار الاول تسقط الموجبة
الكلية مع مثلها ومع الجزئية والسالبة الجزئية مع مثلها ومع الكلية وذلك ثمانية وباعتبار الثاني تسقط اربعة وهي الموجبة
الجزئية الكبرى مع السالبتين والسالبة الجزئية الكبرى مع الموجبتين فبقي اربعة اضرب الاول من كليتين والصغرى
موجبة كقولنا كل ج ب ولا شيء من ا ب واليه اشار بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلبه عن كل الاكبر الثاني
عكس الاول كقولنا لا شيء من ج ب وكل ا ب ونتيجة كل واحد منهما سالبة كلية واليه اشار بقوله على سلب الاكبر عن
كل الاصغر والثالث من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى كقولنا بعض ج ب واليه اشار بقوله او بصدق
الاوسط على بعض الاصغر وسلب الاوسط عن كل الاكبر الرابع من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى كقولنا
بعض ج ليس ب وكل ا ب واليه اشار بقوله او بسلبه اي سلب الاوسط عن بعض الاصغر وصدقه على كل الاكبر
وكل واحد من هذين الضربين ينتج سالبة جزئية واليه اشار بقوله على سلب الاكبر اي يستدل بما ذكرنا من الضربين
على سلب الاكبر عن بعض الاصغر قال وذلك بشرط ان يتحد زمان الخ اقول هذا اشارة الى
شرط اخر لانتاج هذا الشكل بحسب الجهة وهو احد الامرين الاول ان يكون الوقت الذي حكم فيه بثبوت
الاوسط لاحد الطرفين هو الوقت الذي حكم بسلبه عن الطرف الاخر الثاني ان يكون احدى المقدمتين دائمة سوا

كانت ضرورية او لا وسواء كانت ذاتية او وصفية اذ المنتشرة والوقتية العرفيتان ايضا كذلك مثال الاول قولنا كل ج
ب في هذا الوقت ولا شيء من ا ب في غير ذلك الوقت ينتج لا شيء من ج ا في ذلك الوقت مثال الثاني قولنا لا شيء من
الانسان بجاهل دائما وكل جاهل فرس دائما ينتج لا شيء من الانسان بجاهل دائما وانما اشترط احد الامرين لانه لولا
ذلك لم يحصل الانتاج لصدق قولنا لا شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع وكل قمر منخسف وقت حيلولة الارض
بينه وبين الشمس مع انه لا يصدق سلب الشيء عن نفسه قولنا لا شيء من القمر بقمر واعلم ان هذا الشرط لا يكفي في الانتاج
لانه قد وجد ولا انتاج في الممكنة مع الدائمة مثلا لصدق قولنا لا شيء من الزنجي بابيض دائما وكل زنجي ابيض
بالامكان مع كذب لا شيء من الزنجي بزنجي اللهم الا اذا اخص ذلك بانتاج الفعليتين قال الثالث ان يستدل
بصدق الطرفين الى اخره اقول شرط في انتاج الشكل الثالث امران احدهما ايجاب الصغرى لصدق قولنا لا شيء
من الانسان بفرس وكل انسان حيوان مع كذب النتيجة والثاني كلية احدى المقدمتين لاحتمال جنسية الاوسط للطرفين
لقولنا بعض الحيوان انسان وبعضه فرس مع كذب النتيجة ومع اعتبار الشرطين يسقط عشرة اضرب ثمانية للاول
واثنان للثاني فبقي ستة اضرب الاول من موجبتين كليتين لقولنا كل ج ب وكل ج ا ينتج بعض ب ا واليه اشار بقوله
بصدق الطرفين على كل الاوسط الثاني من موجبتين والصغرى جزئية والثالث من موجبتين والكبرى
جزئية واليه اشار بقوله او احدهما عليه والاخر على بعضه اي يصدق احد الطرفين على كل الاوسط وصدق
الطرف الاخر على بعض الاوسط ونتائج هذه الضروب موجبة جزئية واليه اشار بقوله على صدق الاكبر على بعض الاصغر
الرابع من كليتين والكبرى سالبة لقولنا كل ج ب ولا شيء من ج ا واليه اشار بقوله او بصدق الاصغر
على كل الاوسط وسلب الاكبر عن كل الاوسط الخامس من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى واليه اشار بقوله
او بعضه اي بصدق الاصغر على كل الاوسط وسلب الاكبر عن بعض الاوسط السادس من موجبة جزئية
صغرى وسالبة كلية كبرى واليه اشار بقوله او بصدقه على بعضه وسلب الاكبر عن كله اي بصدق الاصغر
على بعض الاوسط وسلب الاكبر عن كل الاوسط ونتائج هذه الضروب الثلاثة سالبة جزئية واليه اشار بقوله
على سلب الاكبر عن بعض الاصغر قال الرابع ان يستدل الى اخره اقول شرط في انتاج
الشكل الرابع ان لا يجتمع فيه الخستان اعني السلب والجزئية لا في مقدمة واحدة ولا في مقدمتين الا اذا كانت
الصغرى موجبة جزئية فانه يجب ان تكون الكبرى سالبة كلية لانه لولا ذلك لزم الاختلاف الموجب للعقم والنظر
في المواد يحققه ويلزم من ذلك حصول النتائج خمسة لانه يسقط بواسطة الشرط الاول وهو عدم اجتماع
الخستين الا في ضرب واحد تسعة اضرب وبواسطة الشرط الثاني ضربان فبقي خمسة الاول من موجبتين
كليتين ينتج موجبة جزئية لقولنا كل انسان حيوان وكل ناطق انسان ينتج بعض الحيوان ناطق واليه اشار
بقوله بصدق الاصغر على كل الاوسط وصدقه اي صدق الاوسط على كل الاكبر الثاني من موجبتين والكبرى
جزئية ينتج كالاول ومثاله ظاهر واليه اشار بقوله او بعضه اي بصدق الاوسط على بعض الاكبر والى نتيجتها
اشار بقوله على صدق الاكبر على بعض الاصغر الثالث من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة جزئية كقولنا كل
انسان حيوان ولا شيء من الفرس بانسان ينتج بعض الحيوان ليس بفرس الرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية

للبري في سالبة جزئية والمثال ظاهر مما تقدم والى هذين الضربين مع نتيجتهما اشار بقوله او بصدقه على كله او بعضه
في اخرى فقوله بصدقه على كله اي بصدق الاصغر على الاوسط وهو اشارة الى صغرى الضرب الرابع وقوله وسلب
الاوسط عن كل الاكبر اشارة الى الكبرى في الضربين وقوله على سلب الاكبر عن بعض الاصغر اشارة الى نتيجتهما
والخامس من كليتين والصغرى سالبة ينتج سالبة جزئية كقولنا لا شيء من الانسان بفرس وكل ناطق انسان
ينتج لا شيء من الفرس بناطق وفي هذا الضرب مع نتيجته اشار بقوله او بسلب الاصغر عن كل الاوسط الى اخره
وظهر لك مما ذكرنا ان القرائن المنتجة ثلاثة وعشرون اربعة منها استثنائية قد عرفت من الاستثنائي المتصل
احدهما ما وضع فيه المقدم والاخر ما رفع فيه التالي وقد عرفت من المنفصل احدهما يشتمل على وضع احد المتعاندين
والاخر على رفعه والبواقي اقترانية قال — الثالث في مواد الحجج الى اخره اقول — الدليل ينقسم من جهة
المادة اما عقلي او نقلي او مركب منهما فالاول كقولنا العالم ممكن وكل ممكن حادث والثاني كقولنا تارك المأمور به عاص
وكل عاص يستحق النار والثالث كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية وقد قال — ان النقل المحض يستحيل
وجوده لان الاخبار الصادرة عن نبي انما تفيد العلم اذا علم صدقه وذلك بالعقل وفيه نظر لان المعني
من النقل ما يكون العلم بصدق مقدماته مستفادا من السمع ولا استحالة في ان يكون جميع مقدمات الدليل بهذه الحيثية
ولكون العلم بصدق الشارع عقليا لا ينافي ذلك ثم مقدمات الدليل العقلي اما يقينية او ظنية او مشهورة او مشبهة
باليقينيات او بالمشهورات مع انها لا تكون كذلك فان كان يقيني المقدمات فهو البرهان ويعرف بانه قياس مؤلف
من مقدمات يقينية لانتاج يقيني واليقين هو الاعتقاد الجازم المطابق لسبب وان كان ظني المقدمات فهو
القياس الخطابي كقولنا زيد يطوف بالليل وكل من يطوف بالليل فهو سارق ويسمى امارة ايضا وان كان مشهور
المقدمات ولم يفد جزما فهو الخطابي ايضا وغايته اقناع العوام القاصرين عن درجة ادراك البرهان وان
افاد جزما فهو القياس الجدلي وغايته الزام الخصم وان كان مشبها باحدهما فهو المغالطة فان ادعى المشابهة
باليقيني فهو السفسطة وان ادعى المشابهة بالمشهور فهو الشغب والسوفسطائي بازاء الحكيم والمشاغب
بازاء الجدلي وقد تضبط هذه الاقسام بوجه اخر وهو ان يقال الدليل اما ان يفيد تصديقا جازما او غير جازم
والثاني الخطابة والاول ان اعتبر كونه حقا والحق كان كذلك في نفس الامر فهو البرهان وان لم يكن كذلك
فهو السفسطة وان لم يعتبر كونه حقا فان اعتبر كونه اعتراف الناس او الخصم بمقدماته وكان كذلك فهو الجدل
وان لم يكن فهو الشغب وان لم يعتبر الاعتراف فلا يكون ذلك حجة في العلم والشغب مع السفسطة
صنف منها واحد وهو المغالطة وانما لم يذكر المصنف القياس الجدلي لان الجدل في هذا الزمان ليس واقعا
على الوجه المذكور وهو ان يكون مقدماته مشهورة او مسلمة عند الخصم كما كان في العهد القديم
بل على وجه اخر كما تعرفه قال — والمبادي اليقينية الى اخره اقول — لما ذكر ان مقدمات البرهان يقينية
شرع في اقسام اليقينيات وهي ستة لان الحاكم بصدق القضايا اليقينية اما ان يكون هو العقل او لا
اما ان يكون حكم العقل بمجرد تصور الطرفين او بواسطة تصوره الذهن ولا يعزب عنه عند تصور الطرفين
من غير كسب فان كان الاول فتسمى تلك القضايا اوليات وبديهيات كقولنا الواحد نصف الاثنين والكل اعظم من

الجزء وليس ذلك من شهادة الحس اذ الحس لا يدرك الكليات وان كان الثاني فهو القضايا الفطرية القياس ويسمى
قضايا قياساتها معها كقولنا الاربعة زوج فان من تصور الاربعة والزوج حكم في الحال انها منقسمة بمتساويين والانقسام
بمتساويين وسط حاضر في الذهن دائما عند تصورها وان كان الحاكم هو الحس فهو المشاهدات والحسيات كحكمنا بان
النار حارة والشمس مضيئة ولقائل ان يقول ان الحس انما يفيد كون هذه النار حارة وهذه الشمس مضيئة واما الكلي فالحاكم فيه
هو العقل لا الحس العقل حكم بمعونة الحس وان كان مركبا من الحس والعقل فثلاثة اقسام لان الحس اما حس السمع او غيره
فان كان حس السمع فهو المتواترات وهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة السماع عن جمع كثير احال العقل تواطؤهم على الكذب
اذ اعلم انها الاخبار في المشاهدة في الاحساس كعلمنا بوجود مكة وغيرها من البلاد ويخرج عن التعريف اخبار واحد
وجماعة امكن كذبهم والاخبار عن المعقولات وان كان غير حس السمع فاما ان يحتاج العقل في الجزم الى تكرار
المشاهدة مرارا كثيرة او لا يحتاج بل يكفي المشاهدة مرة او مرتين فالذي يحتاج فيه الى ذلك هو المجربات كحكمنا
ان شرب السقمونيا يوجب الاسهال لما شاهدناه من ترتب الاسهال عليه مرارا كثيرة ولا بد فيه من قياس خفي وهو انه لو كان
اتفاقيا لما كان دائما او اكثريا والذي لا يحتاج فيه الى تكرر المشاهدة هو الحدسيات كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس
لاختلاف تشكلاته بحسب قربه والبعد عنها والخسافه عند حيلولة الارض بينهما وعدم انخسافه في غير ذلك والحدس سرعة
انتقال الذهن من المبادي الى المطالب والفرق بين التجربة والاستقراء ان الاستقراء يجعل المشاهدة الجزئية مبدأ للحكم الكلي
والتجربة تنظر الى المشاهدة وما يناسبها حكم العقل بسببه واما الفرق بين التجربة والحدس فهو ان القرائن المفيدة
للجزم في الحدسيات مغايرة للحس [illegible] التجربة وقيل في الفرق ان التجربة موقوفة على فعل يفعله الانسان دون الحدس
وفيه نظر لان العلم بخواص الادوية وما يشبهها من المجربات وليس لفعل الانسان فيه مدخل قال — واما الظنيات
فمقدمات يحكم العقل بها مع تجويز نقيضها تجويزا مرجوحا اقول — لما فرغ من اليقينيات التي هي مقدمات البرهان
ومباديه شرع في غير اليقينيات التي هي مبادي غيره وهي ايضا ستة الاول الظنيات وهي القضايا التي يحكم بها العقل مع
تجويز نقيضها تجويزا مرجوحا فخرج اليقين والجهل المركب والمرجوح فخرج المشكوك والموهوم والثاني المشهورات
وهي القضايا التي يعترف بها الناس اما لمصلحة عامة ويسمى اراء محمودة كقولنا العدل حسن والظلم قبيح او لرقة كقولنا مواساة
الفقراء محمودة ورعاية الضعفاء واجبة او لحمية وانفة كقولنا كشف العورة في المحافل مذموم ومحافظة اهل البيت لازمة او
لعادة كقبح ذبح الحيوان عند اهل الهند وعدم قبحه عند غيرهم او للاستقراء كقولنا الملك الفقير ظالم والفرق بين المشهورات
والاوليات ان الاوليات يكفي فيها تصور الطرفين واما المشهورات فيحتاج الى امر اخر مما عددناه والمشهور قد يكون صادقا
وقد يكون كاذبا فان المشهور [illegible] بل الشنيع لانه الكاذب فان قولنا الله تعالى على كل شيء قدير مشهور وانكاره
شنيع وليس بكاذب فانه تعالى لا يقدر على المحالات وكذلك قبح ذبح الحيوان عند قوم فان انكاره شنيع عندهم مع ان
الشرع يكذبه اذا عرفت ذلك فاعلم انه قد ظهر من بعض كلام المتأخرين ان المشهور نوع من الظن لانه قال سبب
الظن اما الشهرة ويسمى مشهورات او قبولها ممن يوثق بصدقه ويسمى مقبولات واما عند المحققين فانها تباين
الظنيات فانها في الاغلب يكون جازمة الثالث الوهميات وهي قضايا يحكم بها مجرد الوهم في المعقولات الصرفة
قياسا لها على المحسوسات والوهميات مبادي الاغاليط كالحكم بان كل موجود في جهة وان وراء العالم فضاء لا يتناهى

والوهم جنة جسمانية يدرك المعاني الجزئية وحكمه في المعقولات الصرفة كاذب لانه لا يدركها واما في المحسوسات فقد يكون
صادقا اذا شهد له العقل كالحكم بان هذين الجسمين لا يوجدان في مكان واحد فان العقل يساعد في ذلك الحكم كان الجسمين
لما كانا لا يوجدان في مكان واحد السابع المخيلات وهي القضايا التي تتاثر النفس عنها ورودها بقبض او بسط وانما
يذكر لترغيب النفس في شيء او تنفيرها عن شيء سواء كانت صادقة او كاذبة كما يقال الخمر ياقوتة سيالة وللمطبوخ العسل
انه شراب مروق صادقا او كاذبا فترغب النفس في شربهما والعسل انه مرة متقيئة فتنفر النفس عنه والمخيلات مواد القياس
الشعري والاكثر استعمالها يكون فيه وقد يستعمل في المغالطة ايضا اذا اريد مع ايقاع التصديق تنفير النفس عن انقباض
او انبساط الخامس المسلمات وهي التي تسلم في علم او عند الخصم كتسليم الفقهاء بان الاجماع حجة السادس المقبولات
ممن يوثق بصدقه كالانبياء والعلماء قال والثانية ما يصح نقله عمن عرف صدقه عقلا اقول لما فرغ من الحجج
العقلية شرع في الحجج النقلية وهي ما يصح نقله ممن عرف صدقه عقلا وهم الانبياء عليهم السلام ادعوا الرسالة واظهروا المعجز على
وفق الدعوى وذلك يدل على صدقهم عقلا كما سيأتي في بحث النبوات وقوله عقلا يتعلق على امتناع ان يكون العلم بصدقهم
مستفادا من النقل والا لزم الدور واعلم ان الدليل النقلي لا يفيد لنا اليقين الا عند تحقق امور عشرة احدها
ان يكون النقل الينا متواترا وقد تقدم معنى التواتر وثانيها عصمة رواة العربية من النحو والصرف واللغة والايجاز كذبهم فيما
رووه وثالثها عدم وقوع اللحن من العرب فيما رووه عنهم اعرابا ونقلا فان مع احتمال اللحن يحتمل الجزم وهذا الشرط لم
يذكره المصنف صريحا لكن يمكن استخراجه من قوله وعصمة رواة العربية لان رواة العربية انما رووها في ادعائنا حجية اللحن فيه
لتصريحهم بلحن ما جاء مخالفا لها واذا كانوا معصومين عن الكذب في هذه الدعوى والنقل لزم بالضرورة عدم وقوع اللحن فيما رووه
والباقي واضح الى العاشر وهو عدم المعارض العقلي فانه لو قام دليل عقلي على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي امتنع العمل بالنقل بل يرجح
الدليل العقلي مثاله قوله الرحمن على العرش استوى فان ظاهر الاية دليل على كونه تعالى مستقرا على العرش والدليل العقلي يفيد امتناع
كونه تعالى مماسا للاجسام ومحاذيا لها فيمتنع الاعتقاد بثبوت مقتضاهما لاستحالة اجتماع النقيضين وكذا اعتقاد نفيهما
لاستحالة ارتفاع النقيضين وكذا الاعتقاد بثبوت مقتضى النقل دون العقل لان العقل اصل النقل لما تقدم فلو رجحنا النقل على
العقل لزم تكذيب الاصل لاجل صدق الفرع وهو محال لان تكذيب الاصل يستلزم تكذيب الفرع على تقدير صدقه فهذا اطلق
فتعين العمل بالعقل وتاويل النقل او تفويض الامر الى الله تعالى كما هو مذهب كثير من السلف قال الفصل الرابع في
احكام النظر اقول لما فرغ من انواع النظر باعتبار مادته وصورته شرع في احكامه وفي هذا الفصل ثلاثة مباحث
لان النظر اما ان يفيد العلم اولا وعلى الاول هل يكون في معرفة الله تعالى اولا وعلى الاول هل هو واجب اولا البحث الاول
في افادة العلم والمذهب الحق ان النظر الصحيح مادة وصورة يفيد العلم والسمنية انكروا هذا القول مطلقا والمهندسون
اعترفوا به في العدديات والهندسيات وانكروه في الالهيات وزعموا ان الغاية فيها هو الاخذ بالاحرى والاولى استدل المصنف
في المذهب الحق بوجهين اح يدل على افادته اذا كان مستعملا والثاني يدل على افادته اذا كان ايرانيا اما الاول فلانا
نعلم ضرورة ان من كان عالما بالملازمة بين الشيئين ثم علم وجود الملزوم علم بالضرورة وجود اللازم واذا علم عدم اللازم
علم عدم الملزوم والا يكن الملزوم ملزوما ولا اللازم لازما واذا كان كذلك افاد النظر العلم وانكار ذلك
مكابرة وعناد واما الثاني فهو ان من علم ان العالم ممكن وكل ممكن فله مؤثر علم بالضرورة ان للعالم مؤثرا

ع م   ان م

في وقت واحد حم

مطلقا

اماء

العصاة حم

كذب العامة حم

لا يلزم حم

بلغني حم

فيلزم تكذيب الفرع حم

اجر

احتج السمنية بوجوه اقول هذه الوجوه التي تمسك بها السمنية الاول منها ان الفكر لو افاد العلم فذلك العلم
الحاصل عقيبه اما ان يكون ضروريا او نظريا والاول باطل لان كثيرا ما ينكشف للناظر خلاف ما اعتقده ولو كان ضروريا
لما كان كذلك اذ الضروري لا يمكن انقلابه والثاني باطل محال والا لافتقر الى نظر اخر والكلام في لازم النظر الثاني اي
نتيجته كالكلام في لازم النظر الاول فان قيل الحاصل عقيبه اما ضروري وهو محال لما تقدم واما نظري وهو صحيح ايضا
والا لافتقر الى نظر اخر ولزم التسلسل الوجه الثاني ان المطلوب من النظر اما ان يكون حاصلا اولا وايا ما كان لا
يفيد النظر العلم لانه اذا كان حاصلا فلامتناع طلبه ولانه اذا لم يكن حاصلا فانه اذا حصل استحال ان يعرف ان
الحاصل مطلوب لعدم الشعور به وفيه نظر لان عدم العلم بحصول المطلوب لا يستلزم عدم حصول المطلوب حتى
يلزم افادته العلم اذ العلم بالشيء لا يستلزم الشعور بالعلم به الوجه الثالث ان العلم بالمقدمتين لا يحصل دفعة
في الذهن بدليل انا نجد من انفسنا انا متى توجهنا الى استحضار مقدمة يتعذر علينا في تلك الحالة التوجه نحو استحضار
مقدمة اخرى وملاحظة الذهن ابدا ليس الا مقدمة واحدة وذلك غير منتج بالاتفاق فالفكر لا يفيد العلم والجواب
عن الوجه الاول انا نختار ان العلم الحاصل عقيب النظر ضروري على معنى انه لازم من المقدمات الضرورية التي يفيد النظر
الخاص المنتج ومن المعلوم ان لازم الضروري بهذا التفسير ضروري قوله قد يظهر للناظر خطاء ما اعتقده قلنا ان عنيتم
ظهور الخطاء بعد النظر الصحيح فهو ممنوع فان من اتى بالنظر الصحيح في الوجه المذكور استحال تطرق الخطاء اليه وان عنيتم ظهور
الخطاء بعد النظر الفاسد فهو مسلم ولا نزاع فانه لا يفيد العلم واعلم ان قول المصنف ان العلم به وما يستلزمه
المقدمتين ضروري غير صاف عن الاشكال الا ان اراد بالضروري ما لا يحتاج فيه الى طلب وكسب كما هو المتعارف
فظاهر ان العلم بالنتيجة ليس كذلك وان اراد ما يلزم من المقدمات الضرورية او المنتهية اليها وان احتيج الى الطلب
فالعلم باستلزامه للمقدمتين للنتيجة ليس كذلك كالاولى ان يقال في الجواب ان عنيتم بالعلم الحاصل عقيب النظر العلم بالنتيجة
فنختار انه نظري ولا نسلم لزوم التسلسل لانه لا يفتقر الا الى هذا النظر المستلزم له وان عنيتم به العلم بافادة المقدمتين
النتيجة فنختار انه ضروري ولا سيما الشكل الاول والقياس الاستثنائي والجواب عن الوجه الثاني هو انا لا نسلم
ان المطلوب اذا حصل لا يعرف انه مطلوب فان كل واحد من المحكوم عليه وبه معلوم والمجهول نسبة احدهما الى
الاخر والمطلوب تعين النسبة بالايجاب او بالسلب فاذا حصل المطلوب اي علم الدليل على الايجاب او على السلب
ميز الناظر عن غيره بالطرفين الذين كانا متصورين له والجواب عن الوجه الثالث ان يقال لا نسلم امتناع حصول
المقدمتين معا في الذهن واما دعوى الضرورة فممنوعة فانا قد نعقل القضية الشرطية المركبة من حمليتين وهما طرفاها
ثم نحكم باللزوم ~~او بالمعاندة وذلك يدل~~ يستلزم حصولهما في الذهن حال الحكم بذلك اللزوم او
المعاندة وذلك يدل على اجتماع مقدمتين دفعة في الذهن فان قيل تعقل طرفي الشرطية ليس تعقلا للقضيتين
لان حرف الشرط اخرجهما عن ذلك فالجواب ان هذا الكلام على السند ومع هذا فان اقرانا ح والربط
بها يكون حال الحكم باللزوم المتاخر عن ذلك والحكم عن تعقل المقدمتين وبه يحصل المطلوب قال
واحتج المهندسون بوجهين اقول تمسك المهندسون بوجهين الاول ان الفكر لو كان يفيد العلم في الالهيات
لافاد نسبة امر الى ذات الله تعالى والثاني باطل لان نسبة شيء الى اخر يستلزم تصورهما والباري تعالى مما يمتنع تصوره لما سيجيء في كتاب الالهيات

ب التسلسل

والا لزم تحصيل الحاصل

عدم حم

هو هنا

مطلوبه حم

بينهما كما في المتصلات او بالمعاندة كما في المنفصلات ولا شك في ان الحكم باللزوم او المعاندة بين النسبتين

الالهيات حم

امتنع تصوره لما سبق في الالهيات امتنع الحكم عليه وسبق سر اليه والثاني ان اظهر الاشيا الى الانسان وادرها اليه هو نفسه التي يشير اليها كل واحد بقوله انا ثم ان العقلا اختلفوا في حقيقة تلك الهوية فقيل البدن المحسوس وقيل اجسام سارية فيه وقيل جوهر مجرد الى غير ذلك من الاقوال واذا كان علم الانسان باظهر الاشيا له لذلك فكيف يكون بما هو اخفى الامور وابعدها منه مناسبة عنه والجواب عن الوجه الاول ان ذاته وان كانت غير متصورة بحسب الحقيقة لكنها متصورة بحسب العوارض وذلك كاف في امكان التصديق والحكم على ذاته والجواب عن الثاني انه انما يدل على صعوبة العلم بالالهيات وعسر ادراكها ولا نزاع فيه وانما الكلام في الامتناع وما ذكرتم لا يدل عليه والسبب في عسره هو ان الوهم قد يلابس العقل ويعارضه في ماخذ العلم وهي المقدمات التي يبنى عليها مسايله والباطل يشتبه بالحق في مباحثه فيعرض للعقل الغلط بسبب معارضة الوهم اياه ولذلك حصلت فيه اختلافات كثيرة بين العقلاء والسلف منعوا اكثر الناس عن تعلمه والاشتغال به قال فروع اقول هذه فروع بناها على كون النظر الصحيح مفيد العلم الاول انهم اختلفوا في ان حصول العلم عقيب النظر هل هو على سبيل الاعداد او على سبيل التوليد والى الاول ذهب الاشعري والحكما على ان معنى النظر يجعل الذهن مستعدا لفيضان النتيجة عليه من واجب الوجود بلا واسطة او بواسطة لكن الاشعري قال انما يفيض على الذهن لاطراد العادة به كحصول الشبع عقيب الشرب فلا يمتنع التخلف وقال الحكما انه يفيض عليه وجوبا ويمتنع التخلف وذهب المعتزلة الى ان النظر يولد النتيجة ويوجدها في الذهن ومعنى النظر هو العلة المؤثرة لوجودها وهو مسمى التوليد فانه ايجاب الشي شيا اخر كما ان حركة اليد توجب حركة المفتاح ووجود الميل في الجسم حركته لا كانجذاب الجسم الثقيل وانه غير المباشر لا التوليد وقوله ويبين فساده اي فساد مذهب المعتزلة بما عرفت من الدليل على ان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتدا من غير واسطة وان لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى واذا كان كذلك فلا يكون النظر مولدا للنتيجة ومؤثرا فيها قال الثاني الاشبه اقول اختلفوا في مجرد استحضار المقدمتين هل يكفي في حصول النتيجة ام لا قال المصنف انه لا يكفي في ذلك بل لا بد فيه من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضتين للمقدمتين واستدل بانه لو كفى مجرد حصول المقدمتين لزم تساوي جميع الاشكال الاربعة في جلا الانتاج وخفائه والتالي ظ البطلان ضرورة ان انتاج الشكل الاول اظهر من انتاج بقية الاشكال وفي ذكر الترتيب مع الهيئة تنبيه على ان الهيئة انما تعرض بعد الترتيب والقايل ان يقول لا يلزم من هذا الدليل كون ملاحظة الترتيب والهيئة شرطا في حصول الانتاج بل غاية ما في الباب كونه شرطا لجلا الانتاج او لخفائه ولا نزاع فيه في الاول واعلم ان الشيخ ابا علي استدل على ان مجرد المقدمتين لا يكفي بدليل ان الانسان قد يعلم ان البغلة بغلة وكل بغلة عاقر ويمنع هيئة الحامل ممارايه منتفخة البطن فيظن انها حامل فلا بد مع ذلك من العلم باندراج الصغرى تحت الكبرى واجاب عنه الامام بان ذلك انما يكون عند حصول المقدمتين اما عند اجتماعهما فلا قال الثالث اقول القايلون ان النظر الصحيح يفيد العلم ويستلزمه اختلفوا في ان النظر الفاسد يستلزم الجهل ام لا فاكثر الاشاعرة انه لا يستلزمه في شي من الصور وقال الامام انه يستلزمه والمصنف اختار تفصيلا وهو ان فساد النظر ان كان لفساد مادته دون صورته فقد يستلزم الجهل وان كان لفساد صورته دون مادته او لفسادهما لم يستلزم الجهل الاول فلان فساد المادة اذا كان مع صحة الصورة كان مستلزما للنتيجة بالضرورة واذا كانت النتيجة غير مطابقة للواقع فقد استلزم جهلا كما لو اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر اعتقد

بالضرورة ان العالم غني عن المؤثر وهو جهل واما الثاني فلانه اذا كان فاسد الصورة سوا كان صحيح المادة او لا لم يكن منتجا فلا يستلزم جهلا ولا علما ومن هذا يتبين فساد ما توهم بعض من قال ان فساد المادة والصورة يستلزمه ايضا قال الثاني انه كاف في معرفة الله اقول هذا هو البحث الثاني في هذا الفصل وهو ان معرفة الله تعالى هل يمكن حصولها بمجرد النظر ام يحتاج فيها الى معلم وذهب اهل الحق الى ان النظر كاف واستدلوا بما ذكرنا من الدليل على افادة النظر العلم وهو ان من علم ان العالم ممكن وكل ممكن فله مؤثر علم ان للعالم مؤثرا ثم اذا ضم اليه ان المؤثر في الممكن يجب ان يكون واجبا بالضرورة وجب الواجب تعالى اولا وللقايل ان يقول لا شك انه من حصل العلم بكل الامور حصل العلم بالنتيجة وانما الكلام في امكان العلم بهذه الامور من غير معلم وما ذكرتم لا يدل عليه وذهب الملاحدة الى ان مجرد النظر لا يكفي بل يحتاج الى امام معصوم يهدي الخلق الى معرفة الله تعالى ويعلمهم طريق النجاة واحتجوا بوجهين الاول ان العقل لو استقل بالعلم بحقايق الاشيا وادراكها لما اختلف العقلا في العلوم النظرية كما اختلفوا في القضايا الاولية والثاني ظاهر البطلان الثاني ان الانسان لا يستقل بتحصيل اضعف العلوم كالنحو والنجوم واخس الصنايع كالحياكة والخياطة بل يحتاج الى استاد يرشده الى ذلك فكيف يستقل باصعب العلوم وهو العلم بذات الله تعالى وصفاته ونعوت جلاله واجيب عن الوجه الاول بمنع الشرطية لانها انما تصدق اذا اتى كل واحد بالنظر على الوجه الصحيح وهو ممنوع وعن الثاني لا شك ولا نزاع في عسر حصول معرفة الله تعالى من غير استاد وانما النزاع في الامتناع وما ذكرتم لا يدل عليه قال الثالث في وجوب النظر اقول النظر اتفق الاشاعرة والمعتزلة على ان النظر في معرفة الله تعالى واجب لكن الاشاعرة قالوا ان وجوبه سمعي لقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض فان الاية دلت على وجوب التفكر في مخلوقات الله تعالى ليستدل بها على وجود الصانع ووحدانيته واما المعتزلة فقالوا وجوبه عقلي وذلك لان معرفة الله تعالى واجبة بالاجماع ومعرفته تتوقف على النظر اذ لو توقفت على السمع لزم الدور وكل ما يتوقف عليه الواجب المطلق اي الذي يجب على كل حال وكان مقدورا فهو واجب والاحتراز به عن الواجب المقيد الذي لا يجب الا على تقدير كايجاب الزكاة المتوقف على حصول النصاب والحول واعترض على هذا الدليل بانه مبني على امور ثلاثة فاسدة فيكون ايضا هو فاسدا الاول ان الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لا الشرع وستبين في الالهيات تعذر تجويز محل النزاع بطلان ذلك الثاني امتناع حصول معرفة الله تعالى بغير النظر وهو ممنوع لجواز حصولها بالالهام وتصفية الباطن او بقول الامام المعصوم الثالث امتناع التكليف بالمحال وهو ايضا ممنوع لجواز ذلك عندنا وانما قال وكلاهما ممنوع ولم يقل والكل ممنوع لان حكم العقل ليس ممنوعا على الاطلاق كما سيجي قوله وبان قوله عطف على قوله بما ذكرناه اي واعترض عليه بوجه اخر تقريره لو وجب قبل الشرع لكان تاركه معاقبا والثاني باطل اما الملازمة فلان التعذيب على الترك من لوازم الوجوب واما نفي الثاني فلقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه دل على ان العبد لا يعذب قبل الشرع فلو ترك النظر قبل الشرع لا يعذب ولا يكون واجبا وفي هذا الاعتراض نظر لانا لا نسلم ان التعذيب على الترك من لوازم الوجوب بل استحقاق التعذيب من لوازمه والاية لم تدل على نفيه اللهم الا اذا كان الاعتراض على سبيل الالزام لمن يقول به قال المعتزلة احتجوا على ان وجوب النظر عقلي بانه لو لم يجب الا بالسمع لزم افحام الانبيا قيل لو وجب عقلا اقول

بالاجماع

الاحسا وعزمهم على اثبات النبوه والنار بط فالمقدم مسلمه بان الشرطيه ان النبي عليه السلام اذا اظهر المعجزه وقال للمكلف انظر فيها لتعلم صحتها فللمكلف ان تقول النظر في معجزتك يتوقف على العلم بوجوبه والعلم بوجوبه ايضا يتوقف على النظر في المعجزه لانه على هذا التقدير يتوقف على ثبوت الشرع المتوقف على النظر في المعجزه فيلزم الدور اي تقول هكذا الا يجب على النظر الا بالشرع ولا يثبت الشرع ولا يستقر الا عند النظر في المعجزه فلا انظر حتى لا يثبت الشرع ولا يجب على شي من الواجبات وذلك افحام الانبيا واعلم ان ظ لفظ المصنف انما يدل على التقدير الاول لا الثاني حاتو هم بعضهم اجاب المصنف بان ماذكرتم مشترك الالزام لان وجوب النظر وان كان عقليا عندكم لكنه ليس ضروريا بل موقوفه على مقدمات نظريه وهو العلم بوجوب معرفه الله تعالى وبان النظر طريق اليها وبان لا طريق سواه وبان مقدمه الواجب واجبه وكل واحد من الامور النظريه المفتقره الى النظر فيمنعه لاختلاف العقلا فيها واذا كان كذلك فللمكلف ان يقول لا انظر حتى لا اعرف وجوب النظر والعلم بوجوب النظر لما كان نظريا يتوقف على نظري وفكري فلا انظر كي لا اعلم وجوبه ولا يثبت الشرع فيلزم الافحام واعلم ان هذا جواب الجدلي واما الجواب التحقيقي فقد ذكرناه في شرح اصول ابن الحاجب

قال الكتاب الاول في الممكنات اقول المراد من الامور الكليه هي الامور العامه وقد فسروها بما يكون مشتركا بين جميع الموجودات كالوجود والوحده والماهيه او اكثرها كالوجوب بالغير والامكان والحدوث وقالوا ان القدم لما كان مقابلا للحدوث عد ايضا من الامور العامه وان لم يكن في الحقيقه منها وكذلك عد بعض الامتناع ايضا منها لمقابلة الوجوب والامكان اولانه لما كان مشتركا بين المعدومات الممتنعه جرى مجرى الامور العامه ويصح لي تفسيرها بوجه اخصر جامع لجميع الاقسام المذكوره من غير تكلف وهو ان يقال الامور العامه هي التي لا تختص بالجواهر والاعراض ولا يرد عليه صفات الله تعالى على القول بها لان الكلام في غير الالهيات

قال المعلوم اما ان يكون متحققا اقول في هذا الفصل يقسم المعلومات بناء على راي الحكما والمتكلمين من الاشاعره والمعتزله اما الاشاعره فالذين لا يثبتون الحال قسموا المعلوم الى الموجود والمعدوم لان المعلوم ان كان له ثبوت في الخارج وتحقق بوجه ما فهو الموجود والا فهو المعدوم واما مثبتوا الحال منهم كالقاضي وامام الحرمين فانهم قسموا المعلوم الى ثلاثه اقسام لانه ان لم يكن له تحقق في الخارج فهو المعدوم وان تحقق فيه فان كان تحققه باعتبار ذاته مع قطع النظر عن غيره فهو الموجود وان كان باعتبار الغير وتبعيته فهو الحال كالاجناس والفصول فالاجناس كاللونيه للسواد والعرضيه والوجود والفصول كقابليه البصر وغيرها فهو الحال وليس المراد من الاجناس والفصول في هذا الموضع ما هو مصطلح المنطقيين بل هو اعم منه وهو الامور المشتركه والمميزه وقسموا الحال الى معلل وهو ما يثبت للذات لمعنى قائم بها كالعالميه والقادريه والكاينيه المعلله بالعلم والقدره والكون والى غير معلله كالوجود والتحيز ونحوها مما لا يتصف به فقوله صفه احتراز عن الصفات السلبيه وهذا الحد لا يصح على مذهب المعتزله لانهم جعلوا الجوهريه من الاحوال وهو صفه للمعدوم لانها عندهم حاصله للذوات حالتي الوجود والعدم اذا تقرر ذلك فاعلم ان في هذا الحد نظرا وذلك لان تعريفها بالصفه يخرج عنه غير الصفه والمنقول عن اصحاب الحال ان جميع الامور المشتركه والمميزه عندهم احوال وتلك قد تكون صفات قائمه بغيرها وقد لا يكون فلا يكون التعريف جامعا قال وقال اكثر المعتزله اقول اكثر المعتزله قسموا المعلوم الى ثلاثه اقسام لان المعلوم ان كان متحققا في نفسه اي متقررا في الخارج سواء كان عاريا عن صفه اولا فهو الثابت والا

وان لم يكن متحققا فهو المنفي كاجتماع النقيضين وشريك الباري وغيرهما من الممتنعات والاول ان كان له كون في الاعيان فهو الموجود والا فهو المعدوم والمعدوم قد يطلق عندهم على المنفي ايضا فيكون المعدوم اعم من المنفي والثابت اعم من الموجود لكن بين العمومين فرق فان اطلاق المعدوم على الممتنع ليس بمعنى اطلاقه على الممكن بخلاف اطلاق الثابت على الموجود والمعدوم والقائل بالحال من المعتزله قسم الكاين في الاعيان الى قسمين لان الكاين ان استقل بالكاينيه فهو الذات الموجوده وان لم يستقل بالكاينيه بل انما يكون تبعا للغير فهو الحال وفي هذا التقسيم نظر لاستلزامه كون جميع الاعراض الكاينه في الاعيان احوالا عند هولا وليس كذلك اللهم الا اذا فسر الاستقلال بالكاينيه على وجه يشمل الجواهر والاعراض الموجوده وقال الحكما كلما يصح ان يعلم سواء كان معلوما اولا اما ان يكون له تحقق في الذهن او الخارج واما لا تحقق له بوجه فالاول الموجود والثاني المعدوم والموجود ان كان متحققا في الذهن فهو الموجود الذهني والوجود الخارجي ان لم يقبل العدم نظرا الى ذاته فهو واجب الوجود وان قبله نظرا الى ذاته مع قطع النظر عن غيره فهو ممكن الوجود والممكن ان كان في موضوع فهو العرض والا فهو الجوهر وعرف الموضوع بالمحل الذي يكون مقوما للحال الذي يتوقف عليه وجود الحال وفي هذا التعريف نظر لصدقه على الهيولى ايضا فالاولى ان يقال هو المحل المتقوم في نفسه المقوم للحال ليخرج عنه الهيولى واما المتكلمون فقد قسموا الموجود الى ما لا اول لوجوده وهو القديم والى ما لوجوده اول وهو الحادث ثم الحادث اما متحيز والمتحيز هو الحاصل في الفراغ المتوهم المشغول بالشي او حال في المتحيز او لا هذا ولا ذاك فالمتحيز هو الجوهر والحال في المتحيز هو العرض واما الذي لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز فقد انكره المتكلمون واثبته الفلاسفه كما سيجي واقوى دلايل المنكرين هو انه لو حصل موجود سوى الله تعالى بهذه الصفه لكان الباري تعالى مشاركا له في انه ليس بمتحيز ولا حال فيه ومميزا عنه بشي اخر فيلزم تركيب الواجب من المشترك والمميز وهو محال وهذه الحجه ضعيفه لان كل امرين اشتركا في صفه لا بد لهما من صفه لان كل امرين اشتركا في صفه لا بد لهما من صفه مميزه وعدم الحلول في المتحيز ليس ذاتيا للواجب والا لما شاركه الواجب فيهما بل عارضا لهما والاشتراك في العوارض خصوصا في العوارض السلبيه كما نحن فيه لا يوجب التركيب والا لزم نفي البسيط لان كل ماهيتين بسيطتين اشتركا في سلب ما عداهما عنهما

الفصل الثاني في الوجود والعدم

انما قدم البحث في الوجود على ساير الامور العامه لكونه اعرف منها واختلف الناس في ان تصور الوجود بديهي اولا وذهب اكثر المحققين الى الاول واستدلوا بوجوه احدها ان كل احد يتصور وجوده الخاص بديهه والوجود المطلق جزء منه واذا كان المركب بديهيا فكذا اجزاؤه لان ما يتوقف عليه البديهي اولى ان يكون بديهيا واعلم ان صحة هذا الدليل مبني على كون الوجود مشتركا والا فلمانع ان يمنع كون الوجود المطلق جزءا من كل وجود خاص فان قلت لا نسلم ان تصور وجودي بديهي هو العلم بثبوت وجودي وثبوت الشي وحصوله لا يستلزم تصوره قلت هذا المنع لا يضرنا لان البديهي اما تصور الوجود الخاص او تصور ثبوته وايا ما كان يحصل المطلوب اما على التقدير الاول واما على التقدير الثاني فلان الثبوت هو الوجود واذا كان تصور ثبوت الوجود الخاص بديهيا كان تصور وجود الوجود بديهيا وحينئذ يحصل المطلوب قال الثاني التصديق اقول هذا هو الدليل الثاني على كون الوجود بديهي التصور وتقريره ان قولنا الشي اما

منها

كتاب الاول

الوجود

وان كان الخارجي فهو الموجود الخارجي

لا يحتمعان ولا يرتفعان تصديق بديهي وانه متوقف على تصور الوجود والعدم ضرورة توقف التصديق على تصور
المحكوم عليه وبه ويتوقف ايضا على تصور الا بنفسه والوضع لتوقفه على معاني الوجود والعدم والتقابل
في الا بنفسه الموقوف تصورها على تصور الوضع لتصورها بالوضع مستلزم ان يكون تصور هذه الامور الاربعة
ايضا بديهية لان ما يتوقف عليه البديهي اولى بان يكون بديهيا وللمانع ان يمنع كون التقابل نفس الا بنفسه بل
من لوازمها واعترض على هذا الدليل بانه لا يفيد المطلوب وذلك لان التصديق المذكور اما ان يكون بديهيا بجميع
اجزائه او بعضها فان كان الاول لم يحتج الى دليل اذ البديهي هو الذي لا يحتاج الى نظر ودليل فلا فائدة فيه وان كان
الثاني لم يلزم منه كون الوجود بديهيا لجواز ان يكون البديهي جزءا اخر غيره فلا يفيد المطلوب اجاب المصنف
باختيار القسم الاول وعنوان التصديق بديهي مطلقا ولا يلزم منه عدم الاحتياج في اثبات بداهة جزوه الى دليل
وذلك لان العلم بالشيء بديهيا غير العلم ببداهته لجواز ان يكون العلم بالشيء بديهيا مع ان العلم ببداهته لا يكون كذلك
كالحكم بصدده والتصديق البديهي انما يتوقف على الاول دون الثاني واذا كان كذلك فنقول الاستدلال على كون
جزء هذا التصديق بديهيا ليس بالاعتبار الذي ليس يتوقف عليه التصديق حتى يستغني عن الدليل بل بالاعتبار الذي
هو كسبي وحينئذ يكون الاستدلال على امر كسبي لا بديهي قوله وللقائل ان يقول ان التصديق يتوقف على تصور
الجزء باعتبار لا على تصور حقيقته اشارة الى الاعتراض على الدليل المذكور وتوجيهه انكم ان اردتم بتصور الجزء الذي يتوقف
عليه التصديق تصوره بالحقيقة فلا نسلم توقف التصديق عليه وسنده ظاهر وان اردتم تصوره باعتبار ما فهو مسلم
ولكن انما يلزم من ذلك بداهة الوجود باعتبار ما ولا يلزم بداهته بحقيقته وكنهه والكلام فيه وايضا فللقائل ان
يقول ان التصديق انما يتوقف على تصور الجزء ولا يلزم من تصوره بداهته لما تقرر في المنطق ان التصديق البديهي
ما يكون تصور طرفيه وان كان بالكسب كافيا في جزم العقل بالنسبة بينهما فجاز ان يكون تصور الوجود كسبيا
وان توقف عليه التصديق البديهي ويحتمل ان يكون قوله ولا يلزم من تصوره بداهته اشارة الى هذا الاعتراض
فيكون اعتراضا اخر مستقلا قال الثالث الوجود بسيط اقول هذا هو الدليل الثالث على بداهة
الوجود وتقريره ان الوجود لو كان كسبيا لكان تعريفه اما بالحد او بالرسم وكلاهما باطل اما الاول فلانه بسيط
اذ لو كان مركبا لكانت اجزاؤه اما موجودة وهو محال لاستلزامه تقدم الوجود على نفسه او معدومة وهو
ايضا محال لاستحالة تقوم الوجود بالمعدومات لاستحالة تقوم الشيء بما يتصف بنقيضه واما الثاني فلان
التعريف الرسمي يجب ان يكون بما هو اجلى واعرف من المرسوم والاستقراء دل على انه لا شيء اعرف من الوجود وعلى
تقدير ثبوت ما هو اعرف منه فالرسم لا يفيد كنه الماهية المرسومة وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان الرسم لا
يعرف كنه الحقيقة لجواز انتقال الذهن من تصور الرسم الى حقيقة المرسوم نعم لا يلزم ذلك واما
ثانيا فلان امتناع التعريف لا يوجب كونه بديهيا قال الثاني في كونه مشتركا اقول
ذهب الاكثرون الى ان الوجود معنى مشترك بين جميع الموجودات وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري
الى انه مشترك بالاشتراك اللفظي وعلى هذا يحتمل ان يكون وجود كل شيء عين ماهيته ويحتمل ان يكون زائدا عليها
مخالفا لمفهوم وجود ماهية اخرى وقد استدل الاولون بوجوه ذكر المصنف ثلثة الاول ان يقال لو لم يكن الوجود

بمعنى الجوهر مثلا — في التقسيم

مشتركا لامتنع حصول الجزم بوجود الشيء في حقيقته بمعنى الشك فيها وبمعنى تعاقب اعتقاد الماهيات
المخالفة كاعتقاد الجوهرية بعد العرضية مثلا والتالي باطل اما الشرطية فلانه اذا لم يكن مشتركا كان اما نفس
حقيقة ذلك الشيء او زائدا عليها مغايرا لوجود اخرى واياما كان يلزم ما ذكرنا اما اذا كان عين الماهية
فظاهر واما اذا كان زائدا مخالفا فلاستحالة الجزم بوجود العارض المختص بما هو مع الشك في تلك الماهية
لاستلزامه الجزم بالملزوم مع الشك في اللازم على تقدير كون التردد بمعنى الشك ولوجوب زوال اعتقاد
احد المخالفين في الماهية باعتقاد الاخر على تقدير كون التردد بمعنى التعاقب واما بطلان التالي فلانه اذا اعتقد
احد وجود ممكن يجزم بوجود سببه ثم انه ربما يتردد بعد ذلك في كون السبب واجبا او ممكنا جوهرا او عرضا
مع ان الجزم بوجود السبب باق في جميع الاحوال وللمانع ان يمنع بطلان التالي وقوله قد يتردد في كون السبب
واجبا او ممكنا جوهرا او عرضا مع بقاء اعتقاد الوجود في الاحوال ممنوع فان من يعتقد ان الوجود نفس
الجوهر كيف يسلم اعتقاد الوجود في جميع الاحوال نعم يسلم اطلاق لفظ الوجود بالاشتراك اللفظي
في الجوهر والعرض لا بالاشتراك المعنوي الذي هو محل النزاع والوجه الثاني هو انا نقسم الموجود الى الواجب
والممكن والجوهر والعرض ومورد التقسيم يجب ان يكون مشتركا ولهذا استحال انقسام الانسان الى الروم
والحجر وللقائل ان يقول مورد التقسيم قد يكون مشتركا لفظيا كالعين المنقسم الى الباصرة وغيرها فجاز ان
يكون الوجود ايضا كذلك وقد اجاب عنه بعض المتأخرين بان القسمة ههنا واردة على المعنى اذ المراد بقولنا
ان الوجود اما واجب او ممكن ان نسبة الوجود الى الماهية اما على سبيل الوجوب او على سبيل الامكان لا ان
اطلاق لفظ الوجود على الماهية اما ان يكون واجبا او ممكنا واعلم ان هذا الجواب يقتضي ان الوجود
لو كان مشتركا لفظيا لكان معنى التقسيم ان لفظ الوجود اما واجب او ممكن وهو ممنوع الوجه الثالث
لو كان الوجود امرا واحدا لكان مشتركا فالحق المقدم حق اما الشرطية فظاهرة واما حقيقة المقدم
فلان الوجود يقابل السلب الذي هو واحد من حيث هو سلب وكل ما يقابل السلب فهو مفهوم واحد لان العقل
حكم بانحصار الشيء في الموجود والمعدوم ولولا ذلك لبطل حصره فيهما اذ على هذا التقدير كان قولنا الشيء اما
ان يكون موجودا او معدوما جاريا مجرى قولنا الشيء اما ان يكون موجودا بوجود خاص او معدوما وهذا لا يلزم
منه الحصر لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا بوجود خاص بل يكون موجودا بوجود اخر اجاب
المصنف عن هذا الوجه بالمنع وتوجيهه ان يقال لا نسلم انه لو لم يكن الوجود امرا واحدا لبطل الحصر لان
المقابل لوجود كل ماهية انما هو السلب لتلك الماهية لا مطلق السلب واللازم من تحقق موجود واحد
سلب تحقق جميع الموجودات واذا كان كذلك لم يبطل الحصر العقلي اذ لا واسطة بين تحقق الشيء ولا تحققه
مع انا نقول لا تقابل بين مطلق الايجاب والسلب ولا يلزم من تحقق موجود واحد تحقق جميع الموجودات
ومن سلب موجود اخر سلب جميع الموجودات والوجود علاوة ويمكن تقرير هذا الجواب بوجه اخر
وهو ان يقال لا نسلم ان السلب مفهوم واحد بل السلب عندنا لفظ مشترك يقال على مفهومات مختلفة
كما في الوجود والتقابل انما هو بين وجود كل ماهية وسلبها وحينئذ لا يبطل الحصر العقلي كما تقدم قال

جمع

الثالث في كونه زايدا اولـ لمانع من اثبات ان الوجود مشترك شرع في اثبات كونه زايدا في الماهية واعلم ان اكثر المحققين ذهبوا الى ان الوجود زايد على الماهية مطلقا اي في الواجب والممكن لا بمعنى ان الماهية في الخارج منفكا عن الوجود والوجود في الخارج منفك عن الماهية بل بمعنى ان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وذهب الاشعري الى انه نفس الماهية مطلقا والفلاسفة الى انه زايد في الممكن دون الواجب استدل المصنف في كونه زايدا على الماهية في الممكنات بابطال نقيضه ولما كان نقيضه محتملا لامرين احدهما كونه نفس الماهية والثاني كونه جزءا منها ذكر وجوها بعضها يدل على ابطال القسمين جميعا وبعضها يختص بابطال الاول وبعضها بابطال الثاني والذي يعمها وجهان الاول هو انه لو كان الوجود نفس الماهية او جزءها لامتنع تعقل الماهية من غير تعقل الوجود واما بطلان التالي فلانه يمكننا ان نتصور المثلث ونشك في وجوده الخارجي الى ان يقوم برهان عليه او نشك في وجوده الذهني الى ان يقوم عليه البرهان لان الوجود وان كان لازما لتصور المثلث اذ تصوره حصول صورته في الذهن لكن العلم بالوجود الذهني ليس لازما له والا لما امكن لمن يتصور شيئا انكار وجوده في الذهن والتالي باطل فان كثيرا من العقلاء ينكرون ذلك الثاني ان الماهيات الممكنة قابلة للوجود والعدم ووجودها ليس قابلا للوجود والا لزم تحصيل الحاصل ولا للعدم والا لزم كون الشيء قابلا لنقيضه ويلزم من ذلك ان الوجود لا يكون نفس الماهية وهو ظاهر ولا جزءها اذ الجزء لا يباين الكل وسيجيء من هذا التقرير بطلان ما توهم من اختصاص هذا الوجه بابطال كونه نفس الماهية قوله وايضا الماهيات متخالفة اشارة الى الوجه الذي يختص بابطال كونه نفس الماهية وتقريره ان الماهيات الممكنة متخالفة والوجود مشترك لما تقدم وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فلا يكون الوجود نفس الماهية قوله ولا يكون جزءا منها والا لكانت الى آخره اشارة الى الوجه الذي يختص بابطال كونه جزءا وتقريره لو كان الوجود جزءا من الماهية لكان جنسا لكونه اعم الذاتيات والتالي باطل والا لكانت الانواع المندرجة تحته متمايزة بفصول وهي ان كانت موجودة كان الجنس داخلا في طبايعها فيحتاج الى فصول اخرى يميزها عن الانواع المشاركة لها في ذلك الجنس وتلك الفصول تحتاج الى فصول اخرى الى غير النهاية ولزم التسلسل وان كانت معدومة لزم تقوم النوع الموجود بالمعدوم وكون المعدوم علة للموجود لان الفصل علة للجنس وكلاهما محالان وفيه نظر لجواز ان يكون الوجود عارضا للفصل غير مقوم له وحينئذ لا يحتاج الى فصل اخر قال واحتج الشيخ اقول تقرير هذا الدليل هو ان يقال لو كان وجود الماهية زايدا عليها لزم قيام الموجود بالمعدوم والتالي باطل بالضرورة بيان الشرطية ان الوجود لو زاد لكان قايما بالماهية فقيامه بها لا يخلو اما ان يتوقف على كونها موجودة اولا والاول باطل لان الماهية ان كانت موجودة بهذا الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه او بوجود آخر فيلزم التسلسل وكون الشيء موجودا مرتين وبعض الثاني وهو يلزم كون الوجود قايما بالمعدوم وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم ان قيام الوجود بالماهية لو لم يتوقف على كونها موجودة لزم قيام الموجود بالمعدوم اذ لا يلزم من اسقاط الموجود عن درجة الاعتبار اعتبار العدم لجواز ان تقوم الماهية من حيث هي هي مغايرة للوجود والعدم قال واما في الواجب فلوجوه اقول

لمانع من اثبات كون الوجود زايدا على ماهية الممكن شرع في اثبات كونه زايدا عليها في ماهية الواجب واستدل عليه بوجوه الاول هو ان وجود الواجب لو لم يتجرد عن الماهية اي كان غير عارض لها لزم افتقار وجود الواجب في التجرد الى الغير والتالي باطل اما الشرطية فلان تجرد وجود الواجب اما ان يكون لذات الوجود او لغيره والاول باطل والا لزم تنافي لوازم الوجود مع اتحاد الملزوم لانه يكون مقتضيا للتجرد في تعين الواجب وغير مقتض له في تعين او نقول يلزم التجرد في الواجب وعدم التجرد في تعين الممكن والثاني اما بطلان التالي فلاستلزامه كون الواجب ممكنا وهو محال ثم ذكر المصنف على هذا الدليل اعتراضين الاول هو انما ذكرتم انما يلزم اذا كان التجرد محتاجا الى وجود السبب وهو ممنوع لانه عبارة عن عدم العروض وذلك لا يحتاج الى وجود سبب بل يكفي فيه عدم سبب العروض واجاب بان هذا المنع لا يضرنا لان التجرد وان كان عدميا يحتاج الى عدم السبب ويلزم منه ايضا كونه ممكنا لان الواجب لا يفتقر الى ما هو سواه من وجودي او عدمي والاعتراض الثاني هو ان يقال لا نسلم انه لو تجرد لنفسه لزم تنافي اللوازم مع اتحاد الملزوم والذي يدل على خلافه هو ان اطلاق الوجود على الواجب والممكن على سبيل التشكيك لكونه في الواجب اقدم واولى وحينئذ لا يلزم تساوي ملزوماته التي هي وجود الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة لجواز ان يكون متواطيا وان سلم ما التشكيك لا يمنع تساوي الوجودات في تمام الحقيقة وذلك لانها لو لم تكن متساوية الحقيقة فاما ان تكون مشتركة في بعض الذاتيات او متباينة بالكل وكلاهما باطل اما الاول فلاستلزامه تركب الوجود وهو باطل لما تقدم من بساطته واما الثاني فلاستلزامه المباينة الكلية بين الوجودات وهو باطل ايضا لما بينا من كونه مشتركا وتقرير الجواب الثاني هو ان كون الوجود مشتركا لا يضرنا في حصول المقصود وذلك لان الوجود اذا كان واقعا على اشياء بالتشكيك لا يجوز ان يكون نفس ماهيتها ولا جزءها لامتناع في الماهية واجزائها وهو امر عارض لها والمعروضات اعني الوجودات الخاصة لا تخلو اما ان تكون متماثلة او لا والثاني اما ان تكون متجانسة او متباينة بالذات والاول والثاني محالان والثالث يستلزم المطلوب اما بطلان الاول فلاستلزامه تنافي اللوازم وهي اقتضاء التجرد في الواجب وعدمه في الممكن مع اتحاد الملزوم وهو الوجودات الخاصة لانه الغرض واما بطلان الثاني فلاستلزامه تركب الوجود وهو ظاهر لانه من لوازم التجانس فتعين الثالث ويلزم منه المطلوب لان كل واحد من المعروضات يكون حينئذ مباينا للآخر بالذات ومشاركا له في مفهوم هذا العارض الذي هو الوجود ولا نعني بكون الوجود زايدا على الماهية الا هذا فعلم من هذا التقرير ان المراد بالمحالين المذكورين تنافي اللوازم مع اتحاد الملزوم وتركب الوجود وبعض الشارحين فسر المحالين بالتنافي وبامكان الواجب وقال لان التجرد ان كان لذات المعروض المتماثل او المتجانس لزم الاول وان كان لغيره لزم الثاني وهذا خطأ لان المعروضات اذا كانت متجانسة لا يلزم منه تنافي اللوازم مع اتحاد الملزوم وهذا لظاهر واعلم ان هذا الجواب بالحقيقة ينافي الجواب الاول لانه يستلزم جواز كون الوجودات الخاصة متباينة مع اشتراكها في مطلق الوجود وقد ذكر في الجواب الاول امتناع ذلك وبيانهما فيه ظاهر قال الثاني مبدأ الممكنات اقول هذا دليل ثان على كون وجود الواجب زايدا على ماهيته وتقريره ان يقال لو كانت حقيقة الوا

ان وجوده معلوم وذاته غير معلوم ووجوده غير ذاته احتج الحكما بان وجوده لو زاد لاحتاج الى سبب مقارن فيتقدم ذاته بالوجود على وجوده بالتسلسل او مباينه فيكون ممكنا والواجب بان العلة المقارنة يجب تقدمها بالوجود فان ماهية الممكن علة قابلة لوجودها واجزاء الماهية علة لقوامها مع ان تقدمها ليس بالوجود

لذاته على الوجوب لزم ان يكون كل واحد من الوجودات الممكنة مشاركا للواجب اى مبدا المبدا ما هو مبدا له والتالى بط اما الشرطيه فلان مو ثريه الواجب فى الممكنات اما ان يكون لمجرد كونه وجودا او يكون لمشاركه القيد السلبى وهو كونه غير عارض لماهيه والثانى بطلان العدم لا يكون علة للوجود ولا جزا منها فتعين الاول ويلزم ان يكون كل وجود مبدا للممكنات لما تقدم من تساوى سائر الوجودات لوجود الواجب واما بطلان التالى فلاستلزامه انسداد باب الصانع لجواز ان يكون المؤثر فى العالم وجود شئ من الممكنات فان قيل لم لا يجوز ان يكون مبدا الممكنات هو الوجود بشرط التجرد والشرط جاز ان يكون مبدا الممكنات هو الوجود بشرط التجرد قيل لانه يلزم ح ان يكون كل وجود من الوجودات الممكنة لكن الاثر يكون يحلها عنه لفقد ان شرط التاثير وهو التجرد للممكن حصوله لكل وجود نظرا الى ذات الوجود واستحالته ظاهرة لانه يودى الى انسداد باب الصانع قال

الثالث ان وجوده معلوم اقول توجيهه ان يقال وجوده تعالى معلوم لان الوجود شى واحد معقول وماهيته غير معقوله لاحد من البشر فان المعلوم منه صفاته الاضافية او غيرها لا ذاته والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فيكون وجوده تعالى مغايرا لحقيقته قال احتج الحكما اقول هذا هو الدليل الذى ذكره الحكما على ان وجود الواجب نفس ماهيته وتقريره ان يقال لو لم يكن وجوده نفس ماهيته لكان داخلا فيها او زائدا عليها وهما باطلان اما الاول فلاستلزامه تركب الواجب واما الثانى فلاستلزامه احد الامرين المحذورين وهو اما النقص والامكان الواجب وذلك لانه لو زاد لكان صفة للماهية مفتقرا اليها لكل الماهيه وكل ما هو محتاج الى غيره فهو ممكن وكل ممكن فله سبب فلذلك الوجود سبب وذلك السبب لا يخ اما ان يكون مقارنا لذلك الوجود وهو ذاته تعالى او مباينا له وهو غير ذات الله تع وكلاهما باطل اما الاول فلاستلزامه ان يكون تلك الذات متقدمة لوجودها على وجودها لوجوب تقدم العلة على المعلول بالوجود وهو ح اما انه يلزم كون الماهيه موجودة مرتين و اما انه يلزم النقل لانا ننقل الكلام الى الوجود المتقدم ونقول مثل ما قلنا فى الوجود المتاخر وهكذا الى غير النهاية واما بطلان الثانى فلاستلزامه كون واجب الوجود ممكنا لان كل ما يفتقر فى وجوده الى غيره كان ممكن الوجود بما اشار المصنف رحه الله تع الى الجواب وتوجيهه ان يقال لم لا يجوز ان يكون علة الوجود ذات الله تع قوله يلزم تقدمها بالوجود قلنا لا نسلم ان العلة يجب تقدمها على المعلول بالوجود وذكر لهذا المنع سند من الاول ان جميع الماهيات الممكنة علة قابلة لوجوداتها مع استحالة تقدمها على المعلول بالوجود والا لزم التسلسل الحاصل فلم لا يجوز ان يكون ذات الله تع علة لوجودها مع عدم تقدمها بالوجود والفرق بينهما بان الفاعل متعين للوجود متقدم وجوده ضرورى على العاقل فانه مستعد ضعيف لان العوان انما يحكم بتقدم وجود المعيد لوجود غيره لا لوجود نفسه لانه هو المتنازع فيه السند الثانى هو ان اجزاء الماهيه علل مقومة للماهيه مع انها غير متقدمة على الماهيه بالوجود بل انها مع الماهيه موجودة بوجود واحد ومجعولة بجعل واحد والتقدم انما هو بالطبع قال فرع اتصاف الشى بالوجود اقول لما بين ان الوجود من عوارض الماهيه فرع عليه هذا البحث وهو ان اتصاف الشى بالوجود لا يجوز ان يكون بصفة قائمة بذلك الشى يتوقف على كونه موجودا وكان كونه موجودا معللا بالصفة القائمة به ومتوقفا

عليها

عليها لزم الدور واما غير الوجود من الصفات القائمة بالشئ فقد يكون بصفات اخر كالتحرك المعلل بالتعجب وكون الجسم مرئيا حيث تعلل بكونه ملونا قال الرابع فى ان العدم ليس بثابت اقول ذهب اكثر المعتزلة الى ان المعدوم الممكن ثابت فى الخارج واتفقوا اصحابنا فى ان الممتنع ليس بثابت ولا شئ وسموه منفيا واحتج الامام على ان المعدوم ليس بثابت بان المعدوم اما ان يكون مساويا للمنفى واخص منه او اعم منه والثالث ح وكل واحد من القسمين الاولين مستلزم للمدعى اما الحصر فظاهر ضرورة صدق المعدوم على المنفى فلا وجه للمباينة واما استحالة الثالث فلانه لو كان اعم لم يكن منفيا محضا ولا عدما صرفا والا لكان الخاص عين العام واذ لم يكن منفيا كان ثابتا لعدم خروج شئ ما عن النقيضين فيصدق كل معدوم ثابت فيحصل كبرى كقولنا كل منفى معدوم ينتج كل منفى ثابت وهو ح بالضرورة واما استلزام كل واحد من الاولين للمدعى فلانه يصدق على كل حال من التقديرين قولنا كل معدوم منفى ونضم اليه قولنا كل منفى ليس بثابت فينتج كل معدوم ليس بثابت وهو المطلوب ولقائل ان يقول المعدوم اذا كان اعم يستلزم صدق قولنا بعض المعدوم ثابت والكبرى الجزئية لا تنتج فى الشكل الاول قال احتجت المعتزلة بان المعدوم اقول احتجت المعتزلة على كون المعدوم ثابتا بحجتين الاولى ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت اما الصغرى فلثلاثة اوجه احدها ان المعدوم معلوم فان طلوع الشمس غدا معلوم الان وكل معلوم متميز عن غيره والا لم يتعلق العلم به دون غيره والثاني ان المعدوم بعضه مقدور لنا كالحركة يمنة ويسرة دون بعضه كخلق السماء والارض وكل مقدور متميز عما ليس بمقدور والثالث ان المعدوم بعضه مراد وبعضه مكروه وكل مراد متميز عن المكروه واما الكبرى فلان كل ما كان متميزا عن غيره فلا بد وان يكون لكل منهما تحقق وتعين فى نفسه والا لاستحال تميز احدهما عن الاخرى ولا نعنى بالثبوت الا تحقق الشئ فى نفسه فثبت ان كل متميز ثابت الحجة الثانية ولو كان الامتناع عدميا لكان المعدوم الممكن ثابتا والمقدم حق اما حقيته المقدم فلان الامتناع لو كان صفة ثبوتية لزم ان يكون الموصوف به ثابتا والا لزم قيام الصفة الثبوتية بالممتنع وهو محال واما الشرطيه فلان الامتناع اذا كان عدميا كان الامكان ثبوتيا لكونه نقيضا للامتناع ووجوب كون احد النقيضين ثبوتيا واذا كان الامكان ثبوتيا كان الموصوف به ايضا ثابتا والمعدوم الممكن حال عدمه ثابت منقوض بامور اربعة احدها الممتنعات كشريك البارى تعالى بالامتناع ويمتنع عن غيره مع انه ليس بثابت اتفاقا الثانى انه منقوض بالخيالات فانا نتخيل بحرا من زيبق وجبلا من ياقوت ونميزه عن غيره مع انها غير ثابتة فى العدم لان الجبل من الياقوت عبارة عن اجسام قامت بها اعراض مخصوصة وعندكم ماهيات الجواهر والاعراض وان كانت ثابتة فى العدم لكن الجواهر غير موصوفة بالاعراض حالة العدم الثالث انه منقوض بالمركبات فانا قد نعقل ماهية المركب قبل دخولها فى الوجود مع ان هذه الماهيه يمتنع ثبوتها فى العدم لان التاليف عبارة عن اجتماع الاجزاء او تناسبها على وجه مخصوص وذلك لا يتصور حالة العدم بالاتفاق وليس المراد بالمركبات هاهنا ما ركبه العقل والخيال كانسان ذى راسين وبحر من زيبق كما سبق الى بعض الاوهام فانه مندرج فى هذا النقض تحت الخيالات فلا حاجة الى ذكرها الرابع انه منقوض بنفس الوجود فانا نتصور الوجودات الماهيات قبل دخولها فى الوجود ونميز بعضها عن البعض فلو كان كل متميز ثابتا حالة العدم لزم ثبوت الوجودات وتحققها فى العدم وذلك باطل بالاتفاق واجاب عن الوجه الثانى بانا لا نسلم ان الامكان وصف ثبوتى وقوله لان احد النقيضين

يجب كونه ثبوتيا قلنا لا نسلم فان السلبيين اذا كانا من الاعتبارات لا يجب ان يكون احدهما ثبوتيا ظ لامتناع ولا امتناع على
ما سيجي قال الخامس في الحال اقول لما فرغ من بحث الوجود والعدم شرع في الحال وقد اتفقت الحكما
والمتكلمون على نفي الحال وذهب القاضي ابو بكر وابو هاشم وامام الحرمين الى ثبوته ونقل ان الامام رجع عنه احتج
المثبتون بوجهين احدهما انا قد دللنا على ان الوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات فهو لا يخلو اما ان يكون
موجودا او معدوما او لا ولا باطلان فتعين الثاني وهو المطلوب اما فساد الاول فلان الوجود لو كان موجودا لكان
مشاركا لساير الماهيات الموجودات في الوجود ومخالفا لها بالماهية وما به الاشتراك مخالف لما به الامتياز فيكون
للوجود وجود زايد عليه والكلام في الوجود الثاني فلان الوجود مناقض العدم كالكلام في الوجود الاول ويلزم
التسلسل وهو محال واما فساد القسم الثاني فلان الوجود مناقض العدم فلو كان الوجود معدوما لزم اتصاف الشي بما يناقضه
وبيانه وهو ظاهر الاستحالة فتعين ان الوجود لا موجود ولا معدوم وهو المط الوجه الثاني ان السواد يمتاز عن غيره
كالعارضية للبصر وغيرها فما به الاشتراك وما به الامتياز لا يخلو اما ان يكون كلاهما موجودين او معدومين او احدهما
موجودا والاخر معدوما او كلاهما او احدهما لا موجود ولا معدوما والاول باطل لانه ان كان احدهما قائما بالاخر لزم قيام
العرض بالعرض وهو باطل لما سيجي وان لم يكن لزم استغنا احدهما عن الاخر فلا يحصل منهما حقيقة نوعية والثاني
والثالث ايضا باطلان والا لزم تقوم الموجود بالمعدوم فتعين ان يكون كلاهما او احدهما غير موجود ولا معدوم وهو
المطلوب واحتجوا بمثل ذلك على ان العرضية المقولة على الاعراض وخصوصيات تلك الاعراض لا موجودة ولا
معدومة فان قيل لم لا يجوز ان يكون الاشتراك السواد والبياض في اللونية اشتراكا في مجرد الاسم قلنا لا نعني
السواد والبياض من المشاركة ما ليس بين السواد والحركة ولو كان الاشتراك لفظيا لما كان كذلك قال
والجواب اقول تقرير الجواب عن الوجه الاول انا نختار ان الوجود موجود ولكن وجوده نفس ماهيته اذ ليس له
حقيقة سوى الكون في الاعيان بخلاف ساير الموجودات فلا يلزم التسلسل قوله الوجود اذا كان موجودا شارك ساير
الموجودات في الوجود وخالفها بالماهية قلنا لا نسلم انه خالفها بالماهية بل انما خالفها بقيد سلبي وهو انه ليس له
وجود زايد على ماهيته واذا كان كذلك اندفع التسلسل وتقرير الجواب عن الوجه الثاني هو ان يقال نختار ان ما به
الاشتراك وما به الامتياز موجودان والتزم ان كان الاخر بل يكون كل منهما قائما بالجسم قوله يلزم الاستغنا
قلنا لا نسلم لجواز ان يكون قيام احدهما بالجسم مشروطا بقيام الاخر به ولئن سلمنا جاز ان يكون احدهما كالكونية
مثلا قائما بالجسم والاخرى قائمة به ولا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض فان السرعة والبطو كل واحد منهما قائم بالحركة
قوله او التركيب في العقل لا في الخارج اشارة الى الجواب الاخر على راي الحكما وتقريره ان يقال لا نسلم انهما لو كانا موجودين
لزم قيام العرض بالعرض وانما يلزم ان لو كان كل منهما موجودا بالوجود مستقلا وهو ممنوع لجواز ان يكون وجود ما به
الاشتراك في الخارج وهو بعينه وجود ما به الامتياز والتركيب انما يكون في العقل لا في الخارج وكذا الكلام في جميع الاجناس
مع فصولها والمراد بالتركيب هاهنا التغاير بين الموجودين وفيه نظر لانه لو جاز ان يكون الشي مركبا في العقل وبسيطا
في الخارج لزم ان يكون في العقل صورتان متغايرتان مطابقتان لشي واحد وذلك ظاهر الاستحالة ويمكن ان يجاب عن
هذا النظر بالمنع من استحالة ذلك فان الامتداد المعين الذي هو بطوله ذراع مثلا له في الذهن اله كونه امتدادا وكونه

اعتبار ارم ملاته

الامر موجودا ولا معدوما

او الاستغنا

يشارك البياض في اللونية ويخالفه في السوادية وهو ما يمتاز به

طوله ذراع وكونه هذا المعين وكل واحد من الاعتبارات مغاير للاخر في الذهن واما في الخارج فالكل شي واحد بسيط
وكذا السواد المعين فان فيه اعتبار العرضية واللونية والسوادية وكونه هذا المعين مع انه لا كثرة فيه في الخارج وليس
من شرط المطابقة ان يكون من جميع الوجوه قال الفصل الثالث في الماهية اقول المقصود من هذا
البحث بيان تمييز الماهية عن عوارضها اللازمة والمفارقة وبيان انها باي اعتبار توجد في الخارج وباي اعتبار لا توجد فيه
اعلم ان حقيقة كل شي وهو ما به الشي هو هو مغايرة لجميع ما عداها من العوارض واللواحق فان الانسانية مغايرة للواحدية
والا لما يصدق على الكثير ومغاير للاواحدية والا لما صدق على الواحد لا على معنى ان الانسانية توجد منفكة عنهما
بل على معنى ان الواحدية واللاواحدية وصفان مغايران للانسانية غير مقومين لها ثم الماهية يمكن اخذها
بوجوه ثلاثة احدها ان توجد من حيث هي هي لا بشرط شي من العوارض ولا بشرط التجرد عنها وتسمى المطلقة والماهية لا بشرط
شي من العوارض والثاني ان توجد مع التشخصات واللواحق الخارجية وتسمى المخلوطة والماهية بشرط شي والثالث
ان توجد بشرط التجرد عن العوارض والتشخصات وتسمى الماهية بشرط لا شي والماهية بكل من الاعتبار من الاولين
موجودة في الخارج اما في الاعتبار الثاني فظ محسوس واما بالاعتبار الاول فجزء من الاشخاص الموجودة في الخارج
وجزء الموجود موجود وانما كانت جزءا لان الجزء للاشخاص اما الماهية من حيث هي هي او الماهية المقيدة بامر زايد وجزء
والاول هو المطلوب والثاني يستلزم المطلوب لان الماهية من حيث هي هي جزء من الماهية المقيدة بامر زايد وجزء
الجزء جزء واما بالاعتبار الثالث فغير موجودة في الخارج لان كل موجود في الخارج معين ومتشخص فلا يكون مجردا بل
انما يكون وجودها في الاذهان فقط فان قلت يستحيل وجودها في الذهن ايضا لانها لو وجدت في الذهن عرض لها
الكون في الذهن فيكون المجرد عن جميع اللواحق الخارجية بحيث يحصل في الذهن صورة مطابقة لجميع افرادها واذا
كان كذلك فحصولها في الذهن لا ينافي تجردها عن اللواحق الخارجية قال وقد يظهر الى اخره اقول اعلم ان
افلاطون زعم انه لا بد في كل طبيعة نوعية من شخص مجرد موجود في الخارج ازلي ابدي حتى اثبت في نوع الانسان
شخصا انسانيا مجردا وكذا في غيره من الانواع الممكنة وسمى تلك الاشخاص المثل الافلاطونية وهذا المذهب ضعيف
لما عرفنا ان المجرد انما يكون في العقل لا في الخارج واستدل افلاطون على وجودها بان كل واحد من تلك المثل جزء من الاشخاص
الموجودة في الخارج فيكون ايضا موجودا وعلى تجردها بانها مشتركة بين الاشخاص وكل مشترك مجرد لامتناع الاشتراك
في المخلوطات والمعينات وجوابه ان يقال لا نسلم ان المجرد جزء من الاشخاص بل الجزء المشترك هو المطلق قال
الثاني في اقسام الماهية اقول الماهيات اما ان يكون مركبة وهي التي تركب حقيقتها من عدة امور واما ان يكون
بسيطة وهي التي لا يكون كذلك ثم المركب اما ان يكون مركبا في الخارج او مركبا في العقل اما الاول فهو الذي تركب
حقيقته من اجزاء متميزة في الخارج بمعنى ان كل واحد منها وجودا مستقلا بحيث يجوز ان يبقى احدها اذا ابطل الباقي
سواء كان جوهرا كالانسان المركب من البدن والنفس اذ اقلنا بجسمانيتها النفس اذ لا يعقل تركب حقيقة محصلة
من مجرد ومادي او عرضا كالمثلث المركب من الخطوط الثلاثة واما الثاني فهو الذي لا يكون لكل واحد من اجزايه
وجود مستقل بل يكون الوجود العارض للمركب ولاجزايه وجودا واحدا سواء كان جوهرا كالمفارقات وهي العقول
والنفوس اذا جعلنا الجوهر جنسا حتى تركب كل واحد من الجنس والفصل واما اذا جعلناه عرضا عاما فلا تركب

لها

من حيث

ملا بعا الاعتبار الاول

بادي

فيها نوجه اوفان عرضا فالسواد المركب من اللونيه والسواديه فلانها لا يتميزان في الخارج فاما ان لا يكونا محسوسين او يكونا احدهما محسوسه دون الاخرى او يكون كلاهما محسوسين والكل باطل اما الاول فلانه ان لم يحدث عند الاجتماع هيئه محسوسة فان السواد غير محسوس هذا خلف وان حدثت كانت زايدة على المجموع المحسوس وكانت عارضه لهما فلا يكون التركيب في ماهيه السواد بل في قابله او فاعله لانا لا نعني بالسواد الا تلك الهيئه المحسوسه واما الثاني فلان السواد ح لا يكون محسوسا بل المحسوس اما الجنس او الفصل هذا خلف واما الثالث فلان السواد ح لا يكون محسوسا واحدا بل محسوسين وهو مح قال ــــ الاجزا اما ان يكون اقول ــــ هذا تقسيم للاجزا وتقريره ان اجزا الماهيه اما ان يكون بعضها اعم من البعض وتسمى متداخله كالاجناس والفصول او لا يكون كذلك وتسمى متباينه والمتباينه اما ان يكون متشابهه او متخالفه والمتشابهه كالوحدات التي هي اجزا العدد والمتخالفه اما ان يكون عقليه اي غير محسوسه كالهيولى والصورة واما ان يكون محسوسة كاعضا البدن واجزا البلقه قوله وايضا الى اخره اشارة الى تقسيم اخر وهو ان الاجزا اما ان يكون باسرها وجوديه او يكون باسرها حقيقيه كما سبق في التقسيم الاول او باسرها اضافيه كالاجزا الا فرب فانه مركب من اضافه عارضه لاضافه او بعضها حقيقيا وبعضها اضافيا كالسرير فانه مركب من الاجزا الخشبيه وهي موجودات حقيقيه ومن الترتيب الواقع بين تلك الاجزاء وهي امر نسبي الا انه ماهيه حقيقيه مستقله بنفسها وفي بعض النسخ كالسرير الملك وهو ايضا مستقيم لتركبه من الاجزاء الاضافيه ومن اضافته الى الملك واما القسم الثاني وهو ان يكون بعضها وجوديا وبعضها عدميا كالاجزاء الاول لانه عبارة عن مجموع امرين احدهما ثبوتي وهو كونه مبدا العين والثاني عدمي وهو انه لا مبدا له قال ــــ وفروع اقول ــــ لما قسم الماهيه الى البسيطه والمركبه ذكر فروعا بعضها يتعلق بالماهيه البسيطه وبعضها يتعلق بالماهيه المركبه الفرع الاول انهم اختلفوا في الماهيات البسيطه يكون بجعل جاعل ام لا فذهب قوم الى انها ليست مجعوله وذهب اخرون الى انها مجعوله احتج المانعون بانها لو كانت مجعوله لكانت محتاجه الى المؤثر ولو كانت محتاجه الى المؤثر لكانت ممكنه لان علة الحاجه هي الامكان لكن التالي باطل لان الامكان امر اضافي والامور الاضافيه لا تعرض للشيء الا بالقياس الى غيره وليس في البسيط شيء يعرض فيه ذلك الامر الاضافي بالقياس اليه لا بالقياس الى شيء والا لما كان البسيط بسيطا بل مركبا والجواب عنه لا نسلم ان البسيط لا يعرض له الامكان فانه لا يلزم من عروض الامر الاضافي للبسيط ان يكون فيه شيء يعرض ذلك الامر الاضافي بالقياس اليه بل يجب ان يكون هناك امر يعرض الامكان الاضافي للبسيط بالقياس اليه واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يعرض الامكان للبسيط بالقياس الى الوجود ولا يلزم التركيب فان قلت هذا الجواب يتم لو لم يعرض لها بالنسبه الى الوجود هاهنا القايل قد ذكر قوله على تقدير ان قلت ــــ يجوز ان يكون جوابا عن سوال مقدر وذلك لان القايل يقول لو كان الامكان يعرض للبسايط لزم تاخر الامكان عنها لقيامه بها فاجاب ــــ بان الامكان امر عدمي واعتبار عقلي فيكون متعقلا على محل يقوم به وان كان لا يحصل الامضافا بين شيئين قال ــــ الثاني الى اخره اقول ــــ المركب اما ان يكون قايما بنفسه او حالا في محل اما الاول فاما ان يكون كل واحد من اجزايه قايما بنفسه كالانسان المركب من البدن والنفس واما ان يكون بعض اجزايه قايما بنفسه والبعض الاخر حالا في ذلك الجزء القايم بنفسه كالجسم المركب من الهيولى

والصورة فان الهيولى قايمه بنفسها والصورة حاله فيها وعلم من هذا انه لو قال وقام الباقي او بنفسه لكان اولى واما الثاني فاشار اليه بقوله فان قام بغيره فكالسواد المركب من اللونيه وقابضيه البصر وكالحركه السريعه المركبه من نفس الحركه والسرعه وهذا القسم مما اختلف فيه فذهب الفلاسفه الى انه يجوز ان يقوم بعض اجزا الماهيه بالمحل الذي قامت به الماهيه المركبه والبعض الاخر يقوم بذلك الجزء كالحركه السريعه فانها قايمه بالجسم والحركه التي هي الجزء الاخر منها قايمه بالحركه والمتكلمون منعوا ذلك وقالوا لا بد ان يكون كل واحد من اجزايها قايمة بالمحل الذي قامت به الماهيه المركبه والمصنف نبه على هذا الخلاف بقوله قام به اي بذلك الغير جميع اجزا المركب او بعضه بالغير والبعض الاخر بالقايم به ويجوز ان لا يحمل هذا الكلام على النسبه على الخلاف بل يحمل على انقسام هذا القسم الى قسمين احدهما ما يقوم جميع اجزايه بالمحل الذي قام به المركب والاخر بالقايم به المركب كالسواد والثاني ما يقوم بعضها به والاخر بالقايم به كالحركه السريعه ولكن التوجيه الاول اولى قال ــــ الثالث الى اخره اقول ــــ ذهب الشيخ ابو علي الى ان الفصل يجب ان يكون علة لوجود الجنس والمتعصبون لمذهبه احتجوا عليه بانه لو لم يكن الفصل علة للجنس فاما ان يكون الجنس علة للفصل او لا يكون احدهما علة للاخر والقسمان باطلان اما الاول فلانه يودي الى ان يكون الفصل من لوازم الجنس فيوجد في جميع صور وجود الجنس وذلك محال بالضرورة لاستلزامه ان يكون لكل حصه فصلا لجاز ان علة له لانا نقول تعين الحصه للنوع على الفصل فامتنع كونها علة له واما الثاني فلانه يودي الى استغنا كل منهما عن الاخر فيمتنع التركيب ح اذ لا بد في المركب من افتقار بعض اجزايه الى البعض اجاب ــــ المتاخرون بانه ان اريد بالعلة ما يتوقف عليه الشيء الجمله اعم من ان يكون علة تامة او ناقصه فلا نسلم انه لو كان الجنس علة للفصل لزم استلزام الجنس الفصل فانه لا يلزم من وجود جز العله وجود المعلول ولا من وجود الشرط وجود المشروط وان اريد بالعله التامه فلا نسلم انه لم يكن شيء منهما علة للاخر لزم الاستغنا لجواز احتياج احدهما الى الاخر بان يكون الفصل امرا حالا في الجنس كالقوى النباتيه بالنسبه الى الجسم النامي والبياض بالنسبه الى الحصه المركبه من الحيوان والابيض مثلا واعلم ان مراد الشيخ ابي علي من كون الفصل علة لوجود حصه النوع من الجنس على معنى ان الجنس امر مبهم لا يتعين ولا يتميز الا بفصوله التي تنوعه وتعينه والمبهم لا وجود له وانما الوجود للمتعين فاذا اعتبر وجود ما لا تعينه كان ذلك المتعين علة له هذا المعنى قال ــــ الثالث التعين الى اخره اقول ــــ هذا هو البحث الثالث من هذا الفصل وهو في التعين اعلم ان التعين صفة تعرض للماهيه وتخصصها بحيث تمتنع فيها الشركه او نقول التعين صفه بها يصير الشيء ممتازا من نوع واحد واختلف العلماء في انه زايد على الماهيه او لا وبتقدير ان يكون زايدا هل هو امر وجودي ام لا والدليل على كونه زايدا هو ان الماهيه من حيث هي لا تمنع الحمل على كثيرين والتشخص من حيث انه معين يمنع حمله على كثيرين فلو لا انه حصل في التشخص امر زايد على الماهيه لكان احدهما حكم الاخر وذلك الامر الزايد هو المعين بالتشخص استدل على كونه وجوديا بوجهين الاول انه جزء من المعين الموجود اذ الموجود ليس هو الماهيه الكليه بل المعينه وكلما هو جزء للموجود فهو موجود ينتج ان التعين موجود والقايل ان يقول ان اريد بالمعين معروض التعين فلا نسلم ان التعين جزؤه وان اريد به المركب من العارض والمعروض فلا نسلم انه موجود في الخارج الثاني انه لو كان التعين عدميا لزم كونه وجوديا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطيه فلانه لو كان عدميا لكان عدم تعين اخر او عدم

الاتعين فان كان الثاني يلزم كونه ثبوتيا لان اللاتعين عدمي وعدم العدم ثبوت وان كان الاول كان احد النقيضين
ثبوتيا ضرورة ان احد النقيضين لا بد ان يكون ثبوتيا واذا كان احدهما ثبوتيا لزم ان يكون الاخر ثبوتيا
لكونهما متماثلين في الحقيقة يعني ان التعين امر ثبوتي والقائل ان اراد باللاتعين مجرد هذا المفهوم فلا نسلم
الحصر لجواز ان يكون عدم شيء اخر غير التعين وغير اللاتعين وان اراد به ما يصدق عليه اللاتعين فالحصر مسلم لكن لا
نسلم كونه عدميا على تقدير التسليم فلا نسلم ان نقيض العدم يجب ان يكون ثبوتيا سلمناه لكن لا نسلم كونه عدميا وحتى
على تقدير التسليم المقتضي تماثل الاخر في الحقيقة وانما يلزم ذلك ان لو كان اطلاق التعين على افراده على سبيل التواطؤ
وهو ممنوع بل عندنا اطلاقه عليها بالاشتراك اللفظي والذي يدل على عدم التماثل هو ان التعينات لو كانت متماثلة
لم يحصل من انضمام التعين الى الماهية تشخص معين وذلك لان التعينات على تقدير التماثل يمتنع ان يكون جزئية والا
لكان لكل تعين تعين اخر يميزه عن سائر التعينات ويتسلسل فيجب ان يكون كلية واذا كانت كلية كان ضمها الى الماهية ضم كلي الى
كلي وذلك لا يفيد الجزئية لان الكلي المنضم بكلي اخر لا يصير بحيث يمنع من تصور الاشتراك فيه لان الموصوف والصفة والاتصاف
جميعها كليات قال وانكر المتكلمون اقول انكر المتكلمون وجود التعين في الخارج وذهبوا الى انه امر عدمي
واستدلوا عليه بوجوه تقرير الاول ان التعين لو كان امرا ثبوتيا لكان كل فرد من افراده مشاركا للاخر في ماهية
التعين لكونه مقولا على افراده بالاشتراك المعنوي ممتازا كل واحد منها عن الاخر بتعين اخر فيكون لكل تعين تعين اخر
والكلام فيه كما في التعين الاول فيلزم ان يكون لكل تعين تعينات غير متناهية وانه محال وتوجيه الجواب ان يقال لا نم صدق
الشرطية المذكورة نعم ان لو كان قول التعين على ما تحته قولا ذاتيا واشتراك افراده فيه اشتراكا معنويا وهو ممنوع
لجواز ان يكون التعين امرا عرضيا للتعينات كالماهية المقولة على الماهيات المختلفة بالذات فاذن جاز ان يكون حقيقة
كل واحد من التعينات مخالفة لحقيقة الاخر تمام الماهية فلا يحتاج الى تعين زائد قال الثاني اختصاص الى اخره
اقول تقرير هذا الوجه هو ان التعين لو كان امرا زائدا على الماهية النوعية لكان اختصاص ذلك الزائد المسمى
بالتعين بهذه الحصة من الماهية وهي ذات المتعين دون غيرها متوقفا على امتياز تلك الذات عن غيرها والا لزم الترجيح
من غير مرجح فلو كان تعين تلك الذات بذلك الزائد لزم الدور اجاب المصنف بوجهين احدهما النقض والثاني الحل
وتقرير الاول لو صح ما ذكرتم لزم الاعتصاص الفصول بحصص من الاجناس لان اختصاصها بتلك الحصص يتوقف على امتيازها
تلك الحصص فلو توقف التمايز على الفصول لزم الدور وتقرير الثاني لا نسلم لزوم الدور وانما يلزم ان لو كان امتيازا
المتعين متقدما على اختصاص التعين بها وهو ممنوع لجواز ان يكون معها ولزوم الترجيح من غير مرجح ايضا ممنوع لجواز ان يحصل
لذلك المتعين في مبدأ التكوين مزاج خاص يقتضي ذلك التعين المخصوص قال الثالث انضاف الى اخره اقول
تقرير هذا الوجه هو ان التعين لو كان امرا ثبوتيا فاما ان لا يقتضي انضمامه الى الماهية وجود الماهية او يقتضي والاول
محال والا لزم اتصاف الموجود بالمعدوم وهو قبيح بديهة والثاني لا يخلو اما ان يكون وجود الماهية الي انضاف اليها
التعين مقتضيا للتعين اولا والاول محال لانه ان اقتضى التعين الاول لزم الدور وان اقتضى غيره فالكلام في التعين
الثاني كالكلام في الاول ويلزم التسلسل والثاني يستلزم المطلوب لان الماهية حينئذ تكون موجودة بدون التعين
وتوجيه الجواب ان يقال ان انضمام التعين الى الماهية يقتضي وجود الماهية يجب ان يكون التعين والوجود معا في الخارج

فلا يلزم التسلسل ولا المطلوب وتحقيقه ان يقول ان اردتم بالاقتضاء في قولكم وجود الماهية اما ان يقتضي تعينا اولا
كون وجود الماهية علة للتعين ومؤثرا فيه فنختار انه ليس بمقتض للتعين ولا يلزم منه حصول المطلوب
اذ لا يلزم من عدم اقتضاء الماهية التعين ان لا يكون التعين موجودا لجواز ان يقتضيه امر اخر وان اردتم به عدم
انفكاك وجود الماهية عن التعين فنختار انه مقتض للتعين ولا يلزم منه الدور ولا التسلسل لانه حينئذ يكون
مقارنا لذلك التعين المنضم اليه وذلك التعين ايضا يكون مقارنا للوجود ويكون كل منهما مع الاخر في الوجود ولا
استحالة فيه وان اردتم معنى اخر فلتبينوه قال فرع الى اخره اقول هذا فرع على كون التعين وجوديا وتحقيقه
ان يقال ان التعين اذا كان وجوديا فلا بد له من علة وعلته اما ان يكون ماهية المتعين او غيرها فان كان الاول كماهية
واجب الوجود كان نوع تلك الماهية منحصرا في شخصها اي لا يوجد من نوعها الا شخص واحد لامتناع اختلاف لوازم الطبيعة
الواحدة وان لم يكن علة تشخصها متشخصة بموادها المكتسبة بالعوارض فان كانت الماهية مادية لانه لولا ذلك لكان العلة
اما امرا مباينا او امرا حالا في الشخص والاقسام باطلة اما الاول فلان نسبة المباين الى ذلك الشخص كنسبته الى شخص اخر واما الثاني
فلان الحال متأخر عن المحل وعلة التشخص يستحيل ان يكون متأخرا عنه فيجب ان يكون العلة هي المحل او اللازم الموصوف بعوارض
مخصوصة من استعدادات مختلفة وفيه نظر لجواز ان يكون علة التشخص امرا حالا في محل التشخص واما ما لا يكون ماديا فعلة تشخصه
الفاعل كالعقول وقيل ان تشخصه بمجرد الاضافة كعقل الفلك المتأخر عن بعض العقل وتشخصه بالمتأخر عن الشيء يمتنع ان يكون
سببا له وقال المتكلمون تشخص المواد يمتنع ان يكون علة لتشخص المادي لان تشخص تلك المواد اما ان يكون معللا بماهيتها وحينئذ يلزم
انحصار كل مادة في شخصها او يكون معللا بتشخص مادة اخرى فيلزم افتقار كل مادة الى اخرى ويلزم التسلسل والحق في ذلك ان
يقال علة التعينات ارادة الفاعل المختار فانه اراد به تعيين اختصاص كل مادة بتعين مخصوص قال العقل الى
في الوجوب والامكان الى اخره اقول تصور الوجوب والامكان والامتناع من التصورات البديهية وقد يقال الوجوب
اقتضاء الشيء الوجود لذاته والامتناع اقتضاء الشيء العدم لذاته والامكان اقتضاء الشيء لذاته عدم اقتضاء الوجود والعدم
اذا تقرر هذا فنقول ان العقلاء اختلفوا في ان الوجوب والامكان من الاعتبارات العقلية او من الامور الموجودة في الخارج
فذهب اكثر المحققين الى الاول وذكر المصنف من ادلتهم وجهين اما الاول فتقريره في الوجوب هو ان يقال لو كان الوجوب
موجودا لزم احد الامرين اما امكان الواجب او التسلسل والثاني ظاهر البطلان بيان الملازمة انه لو كان موجودا في
الخارج لكان مشاركا لسائر الموجودات في الوجود لما تقرر ان الوجود مشترك ومتميزا عنها بالماهية وما به الاشتراك
مغاير لما به الامتياز فوجوده غير ماهيته فيستند وجوده الى الماهية اذ كانت بالامكان لزم امكان الواجب لان
وجوده حينئذ يكون ممكن العدم فيكون الواجب ايضا ممكنا لان الواجب انما هو واجب بهذا الوجوب فاذا جاز زواله
خرج عن ان يكون واجبا فيبقى ممكنا هذا خلف وان كان بالوجوب كان للوجوب وجوب اخر والكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم
التسلسل وتقريره في الامكان هو ان الامكان لو كان موجودا لزم وجوب الممكن او التسلسل لان نسبة وجوده اليه
ان كانت بالوجوب لزم وجوب الامكان ويلزم منه وجوب الممكن لان الامكان صفة الممكن ووجوب الصفة يستلزم
وجوب الموصوف وان كانت بالامكان لزم ان يكون للامكان امكان اخر ويتسلسل واما الوجه الثاني فتقريره ان الوجوب
والامكان لو كانا موجودين في الخارج لزم تقدم الصفة على الموصوف والثاني باطل بيان الشرطية ان وجوب الواجب

مستدرم على وجود الممكن لان الامكان سعدم في ايجاد السبب لما سياتي ان الامكان هو المحوج الى السبب والايجاد سابق في وجود الممكن فيكون الامكان ايضا متقدما في وجود الممكن فلو كانا لو وجد الزم تقدمهما في الموصوف واما بطلان الثاني فلانهما لو كانا قائمين بذاته لم يكونا صفتين وان كانا قائمين بغيرهما لزم قيام صفة الشي بغيره وانه محال فان قلت هذا الدليل في حيز التعارض لانه لو كان الامكان او الوجوب اعتباريا يلزم ايضا قيام صفة الشي بغيره حين كونه حاصلا في الذهن قايما به قلت لا نسلم صدق الشرطية وانما يلزم ان لو لم يكن الممكن ايضا حاصلا في الذهن فانا نقول ان الصفة الاعتبارية جاز تقدمها في الموصوف وقيامها بغيره كما في هذه الصورة لم قلتم ان ذلك محال قال مثل هذا فصار الى اخره اقول احتج القائلون بكون الوجوب والامكان ثبوتيين بان كل واحد منهما مقابل للامتناع والامتناع عدمي لكونه محمولا في العدميات فيكونان وجوديين لان مقابل العدمي ثبوتي وجوابه لا نسلم ان نقيض العدمي يجب ان يكون وجوديا لجواز ان يكون العدمي اعتبارا عقليا ونقيض الاعتبارات العقلية لا يجب ان يكون وجوديا فالامتناع والامتناع بمعنى ما يكون نقيضا لعدم موجود خارجي يجب ان يكون موجودا كنقيض عدم زيد في الخارج او نقول المقابل للامتناع عدم الامتناع الشامل للموجود والوجوب والامكان ومقابل العدمي يجوز ان يكون منقسما الى وجودي وعدمي قال اما القدم والحدوث الى اخره اقول الحدوث هو كون الموجود مسبوقا بالعدم والقدم هو كون الوجود غير مسبوق بالعدم وذهب الجمهور الى انهما عدميان اما القدم فلانه لو كان صفة وجودية فاما ان يكون حادثة او قديمة والاول حق والا لزم ان يكون الله تعالى ليس بقديم او محلا للحوادث تعالى عن ذلك والثاني ايضا حق والا لكان له قدم اخر والكلام فيه كالاول ويلزم التسلسل واما الحدوث فلانه لو كان وجوديا فاما ان يكون حادثا وهو حق والا لكان له حدوث اخر ولزم التسلسل او يكون قديما وهو ايضا حق والا لكان الحادث قديما لانا لا نعني بالقدم الا ماله صفة القدم والمانع ان يمنع التسلسل ساغ ان حدوث الحدوث وقدم القدم نفس الحدوث والقدم فانه موجود بنفسه لا بوجود اخر قال الثاني في احكام الوجوب الى اخره اقول لما بين كون الوجوب والامكان اعتباريين عقليين شرع في ما يختص بكل واحد منهما من الاحكام وقد ذكر للوجوب احكاما اربعة الاول هو ان الواجب لذاته يمتنع ان يكون واجبا لغيره فلانه لا يرتفع بارتفاع الغير ضرورة ارتفاع المعلول عند ارتفاع علته فيصدق قولنا الواجب لذاته لا يرتفع بارتفاع الغير وكل ما يرتفع بارتفاع الغير ليس واجبا لذاته ينتج الواجب لذاته ليس واجبا بالذات هذا خلف وايضا لو كان الشي الواحد واجبا لذاته ولغيره لاجتمع في المعلول الواحد وهو الوجود الواجبي علتان مستقلتان احدهما ذات الواجب والاخرى ذلك الغير وانه محال على ما سياتي الحكم الثاني ان الواجب بالذات يتنافى التركيب اي الواجب لذاته استحال ان يكون مركبا من الاجزاء والا لكان ممكنا لان المركب محتاج الى اجزائه واجزاؤه غيره فالمركب محتاج الى غيره وكل محتاج الى غيره فهو ممكن الحكم الثالث انه لو فرض كون الوجوب ثبوتيا لزم ان يكون نفس ماهية الواجب والا لكان اما جزءا منها او زائدا عليها وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه التركيب واما الثاني فلانه لو زاد لاحتاج الى الماهية فكان ممكنا ويلزم منه ان يكون الواجب ايضا ممكنا فان قيل ان الوجوب نسبة بين ذات الواجب وبين وجوده والنسبة يجب ان يكون متاخرة عن المنتسبين ومغايرة لهما فكيف يكون نفس الذات قلنا لا نسلم كونه نسبة الذات على تقدير كونه ثبوتيا فان كونه ثبوتيا ينافي كونه نسبة كما في هذا الغرض الحكم الرابع ان الوجوب بالذات لا يكون مشتركا بين اثنين اي الواجب لذاته لا يكون متعددا وسنذكره في مسئلة

في احكام الوجوب

التوحيد ويعلم من هذا الحكم ان صفات الله تعالى ليست بواجبة لذاتها بل الواجب الذاتي يكون مختصا بالذات واما الصفات فهي مفتقرة الى الذات فكانت ممكنة بالذات لا واجبة بها قال الثالث الى اخره اقول لما فرغ من احكام الوجوب شرع في احكام الامكان وذكر منها اربعة الاول هو ان الحكماء باسرهم اتفقوا على ان الامكان لحاجة الممكن الى المؤثر لان الشي الذي يكون الوجود والعدم بالنسبة اليه على السوية استحال ان يترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرجح وادعوا ان هذه القضية قضية بديهية والعلم بها مركوز في بداية العقول فان كفتي الميزان لو استويا وقال قايل ترجح احدهما على الاخرى من غير مرجح علم كل عاقل بالبديهة بطلان ذلك القول فكذا فيما نحن فيه وذهب بعضهم الى انها ليست ببديهية لانا اذا عرضنا هذه القضية على العقل مع قولنا الواحد نصف الاثنين لم نجد القضية الاولى في قوة الثانية وذلك يدل على كون الاولى كسبية لامتناع التفاوت في البديهيات واجيب عنه بالمنع من امتناع التفاوت في البديهيات فان العلوم الاولية قد يقع فيها التفاوت بسبب الاستئناس بمعهادها ونقص او بسبب عدم الشعور على الوجه الواجب كما ينبغي لما بين ان الامكان علة احتياج الممكن الى المؤثر ذكر عليه اعتراضات اربعة فقرر الاول منها ان الحاجة ليست امرا ثبوتيا ومتى كان كذلك لم يكن الممكن محتاجا الى السبب اذ لم يبق فرق بين قولنا ليس الشي محتاجا وبين قولنا له حاجة عدمية ويلزم من ذلك تحقق الامكان بدون الحاجة فلا يكون الامكان علة لها والذي يدل على ان الحاجة ثبوتية وجهان احدهما انها لو كانت ثبوتية لكانت ممكنة لانها صفة الممكن وصفة الممكن اولى ان يكون ممكنة واذا كانت ممكنة كان لها حاجة الى الغير ويعود الكلام الى تلك الحاجة ويتسلسل الثاني ان حاجة الممكن الى المؤثر متقدمة في وجوده لانها متعلقة بالتاثير اذ ما لم يوثر لا يكون الا بعد حاجة الاثر اليه والتاثير متقدم في وجود الاثر الذي هو الممكن فلو كانت الحاجة امرا ثبوتيا لزم تقدم الصفة وهي الحاجة على الموصوف الذي هو الممكن واستحالته ظاهرة قوله ولا المؤثرية اشارة الى اعتراض اخر وتقريره ان المؤثرية ليست امرا ثبوتيا ويلزم من ذلك عدم احتياج الممكن الى المؤثر اذ المؤثر حينئذ يكون معدوما لما تقدم في الحاجة فلا يكون للممكن مؤثر والذي يدل على كون المؤثرية عدمية هو انها لو كانت وجودية لكانت ممكنة والتالي باطل اما بيان الشرطية فلوجهين احدهما ان المؤثرية صفة للمؤثر فيكون مفتقرة اليه وكل مفتقر ممكن والثاني انها نسبة بين المؤثر والاثر لجواز ان يكون ذات المؤثر والاثر ثم هو مذهب المتكلمين فانهم قالوا لا معنى للمؤثرية الا مجموع ذات المؤثر وذات الاثر واما بطلان التالي فلان المؤثرية اذا كانت ممكنة افتقرت الى مؤثر اخر فيكون لذلك المؤثر مؤثرية اخرى والكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم التسلسل وجوابه فانه يمنع امتناع التسلسل ههنا المدعى ههنا امتناع اللازم وهو امور غير متناهية بين كل اثنين منها ايضا امور غير متناهية لانه يستلزم انحصار ما لا يتناهى بين طرفين حاصرين وجوابه بالعزو ان سوا كان التسلسل محالا او ممكنا قوله وايضا فالتاثير اشارة الى اعتراض اخر وتقريره ان الممكن لو احتاج الى مؤثر فتاثيره في الممكن اما ان يكون حال وجود الاثر او حال عدمه والقسمان باطلان اما الاول فلان التاثير حال وجود الاثر ايجاد للموجود وتحصيل للحاصل واما الثاني فلانه يؤدي الى الجمع بين النقيضين لاستلزامه وجود الاثر حال عدمه وجوابه قوله وايضا لو احتاج الموجود الى اخره اشارة الى اعتراض اخر وتقريره ان الامكان متعلق بالوجود والعدم فلو افتقر وجود الاثر الى المؤثر الممكن

في احكام الامكان

لان الموثر لا بد له من اثر

لا سبق عدمه ايضا الى الموثر والعلم بهذه الشرطيه ضروري لكن التالي بط لان الموثر به لا بد لها من اثر والعدم نفي محض مستحيل استناده الى موثر قال واجيب اقول لما فرغ من ذكر الاعتراضات شرع في الجواب واجاب عن الثلاثة الاول بطريقين احدهما تفصيلي والاخر اجمالي اما التفصيلي فهو ان يقال في الجواب عن الاول والثاني سلمنا ان الحاجة والموثرية ليستا ثبوتيتين ولكن لا يلزم من ذلك ان لا تكون ذات الممكن محتاجة الى العلة موثرة في شي وسنده هو ان العدم ليس وصفا ثبوتيا مع انه لا يلزم من ذلك ان لا يكون الشي معدوما فكذلك لا يلزم من كون الحاجة والموثرية امرا عدميا ان لا يكون الشي محتاجا ولا موثرا والجواب عن الاعتراض الثالث ان يقال نختار القسم الاول من الترديد وهو ان يكون التاثير حالة الوجود قوله يلزم تحصيل الحاصل قلنا لا نسلم لانه انما يلزم ذلك لو كان المراد بالتاثير حال الوجود ايجاد موجود كان موجودا قبل ذلك الايجاد وليس كذلك بل المراد به هو وجود الاثر عند وجود الموثر وهو المعنى بكون الموثر مستتبعا لوجود الاثر واما الطريق الاجمالي فهو ان يجاب عن الاعتراضات الثلاثة بان العلم بان شيئا ما محتاج الى شي او موثر في شي علم ضروري فما ذكر من الاعتراضات الثلاثة يكون من قبيل التشكيك في البديهيات فلا يسمع ولا يلتفت اليه واما الجواب عن الاعتراض الرابع فهو ان يقال عدم الممكن لا يخلو اما ان يجوز اتصافه بالرجحان او يجوز بناء على ان لا الرجحان ثبوتي واياما كان يندفع الاعتراض اما على الاول فلانا نمنع الشرطيه وهي ان الممكن لو احتاج في ترجيح وجوده الى سبب لاحتاج في ترجيح عدمه ايضا لان ذلك انما يصدق لو جاز اتصاف العدم بالرجحان واما على الثاني فنمنع بطلان التالي قوله العدم ليس اثرا قلنا لا نسلم فان الاثر اعم من ان يكون وجوديا او عدميا فجاز ان يكون العدم اثرا والموثر فيه عدم علة الوجود على معنى ان عدم العلة يستلزم عدم الممكن كما سبق من تفسير التاثير ان المراد به كون الموثر مستتبعا للاثر فان قلت التفسير المتقدم هو ان المراد بالتاثير كون الموثر يستلزم وجود الاثر وذلك لا يصدق في الاثر العدمي قلت قد علم مما تقدم ان التاثير هو استتباع الموثر للاثر فان كان الموثر وجوديا كان الموثر مستتبعا لوجود الاثر وان كان عدميا كان عدمه مستتبعا لعدم الاثر فان قلت ما الفائدة في ذكر قوله على ما سبق من التفسير قلت الفائدة فيه دفع سوال يمكن ان يورد هاهنا وهو ان عدم العلة لو اثر في عدم الممكن لزم احد الامرين وهو اما تحصيل الحاصل او اجتماع النقيضين وزعم بعض الشارحين ان قوله على ما سبق من التفسير اشارة الى ما مر في بحث الوجود من ان الترديد لكونه عدميا يحتاج الى عدم علة العروض وفيه نظر لانه لم يذكر في ذلك الموضع تفسير شي من التاثير او غيره مع ان حمله على هذا الوجه يودي الى ذكر ما لا فائدة فيه بخلاف ما ذكرنا وفي بعض النسخ ان العدم اذا لم يتصف بالامكان فلا اشكال ومعناه ان الامكان اذا كان وجوديا كما هو مذهب بعض لم يجز اتصاف العدم به واذا كان كذلك فلا اشكال لا سيما الامكان المحوج الى السبب قال ولصعوبة هذا الاشكال اقول المتكلمون لما استصعبوا هذا الاشكال اعني افتقار عدم الممكن الى موثر ذهب بعضهم الى ان علة الحاجة هو الحدوث وبعضهم الى انها الحدوث مع الامكان اي كل واحد جزء العلة وبعضهم الى انها الامكان والحدوث شرط للعلة فقوله والامكان معه يشمل كون الحدوث شرطا للعلة وكونها جزءا منها والمحققون ينكرون ذلك ويقولون ان الحدوث

غير معتبر اصلا واستدل عليه الامام بان الحدوث صفة للوجود لكونه عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم فيكون متاخرا عن الوجود لوجوب تاخر الصفة عن الموصوف ووجود الحادث متاخر عن تاثير الموثر فيه والتاثير متاخر عن احتياج ذلك الوجود الحادث الى الفاعل فاذن الحدوث متاخر عن الحاجة بمراتب وكل ما تاخر عن الحاجة لا يكون علة لها ولا جزءا من علتها ولا شرطا لعلتها ينتج ان الحدوث ليس علة للحاجة ولا جزءا من علتها ولا شرطا لعلتها فان قيل لا نسلم ان الحدوث صفة الوجود لانه عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود فلا تاخر عنه سلمناه لكن لا نسلم تاخر كل صفة عن موصوفها فان الامكان صفة الممكن مع كونه سابقا على وجود الممكن فالجواب عن الاول ان الحدوث بهذا المعنى متاخر عن تاثير الفاعل المتاخر ذلك التاثير عن الحاجة وبه يحصل المط وعن الثاني ان الحدوث اذا كان عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم لزم بالضرورة تاخره عن الوجود لتعلم الضرورة بامتناع عروض هذا العارض للشي الا بعد وجوده قال الثاني لا يكون اقول هذا هو الحكم الثاني للممكن وتقريره ان جماعة من العلماء ذهبوا الى ان احد طرفي الممكن قد يكون اولى به لذاته من الطرف الاخر واكثر المحققين انكروه واحتجوا على امتناعه بانه لو كان كذلك فمع تلك الاولوية لا يخ اما ان يمكن طريان الطرف الاخر او لا يمكن والقسمان باطلان اما الاول فظاهر بانه اما ان يكون لسبب او لا لسبب والاول باطل والا لم يكن تلك الاولوية كافية في حصول ذلك الطرف بل لا بد مع تلك الاولوية من عدم سبب الطرف الاخر الذي هو المرجوح والثاني ايضا باطل والا لوقع الطرف المرجوح من غير علة وهو محال لان احد الطرفين حال التساوي لما استحال وقوعه من غير سبب فلان يمتنع وقوعه حالة المرجوحية كان اولى واما القسم الثاني وهو ان لا يمكن طريان الطرف المرجوح فانه ايضا باطل لانه لو كان كذلك كان الطرف الراجح واجبا والمرجوح ممتنعا فلا يكون الممكن ممكنا هف وقيل ان العدم اولى به لذاته لانه اسهل وقوعا من الوجود لتحققه بانتفاء جزء من اجزاء علته التامة والوجود يحتاج الى تحقق جميع اجزائها واجيب بان سهولة الوقوع لا توجب كونه اولى به لذاته قال الثالث اقول هذا هو الحكم الثالث من احكام الممكن وتقريره ان رجحان الممكن لذاته محفوف بوجوبين احدهما سابق والاخر لاحق اما السابق فلان الممكن ما لم يترجح صدوره عن الموثر على لا صدوره عنه لم يوجد والرجحان لا يحصل الا مع الوجوب اذ مع حصول الرجحان ان امتنع حصوله لم يكن المرجح حاصلا وان امكن حصوله احتاج الى موثر اخر فلم يكن الموثر الذي فرضناه موثرا تاما هذا خلف وبعبارة اخرى لو لم يجب صدور الممكن عند فرض وجود علته التامة لزم جواز تخلف المعلول عن علته التامة وانه محال واما الوجوب اللاحق فلان الممكن بشرط وجوده يستحيل عليه العدم وبشرط عدمه يستحيل عليه الوجود والا لجاز كون الشي معدوما حال كونه موجودا وانه محال وعلى هذا اذا استحال عليه العدم حال الوجود كان وجوده واجبا وهذا الوجوب يعبر عنه المنطقيون بالضرورة المشروطة بشرط المحمول واعلم ان هذين الوجوبين ليسا من مقتضيات ذات الممكن والا لكان واجبا لذاته او ممتنعا لذاته بل كل منهما حصل له بالنظر الى كونه موجودا او معلوما قال الرابع الممكن اقول هذا هو الحكم الرابع من احكام الممكن واعلم ان المحققين ذهبوا الى ان الممكن حال البقاء مفتقر الى الموثر خلافا لبعض المتكلمين واحتجوا بان علة الحاجة الى الموثر هي الامكان

والامكان من لوازم ماهية الممكن وضروري له فيكون باقيا عند بقا الماهية واذا ثبت العلة التي هي الامكان
وجب ان يثبت المعلول الذي هو الحاجة والدليل على ان الامكان ضروري للممكن من وجهين اح انه لو لم يكن ضروريا له
لجاز زواله وحينئذ ينقلب الممكن واجبا او ممتنعا وهو محال والثاني ان حصول الامكان للممكن لو كان بالامكان
لاحتاج الممكن الى مؤثر يوجب حصول الامكان له والتالي باطل بوجوه الاول ان تاثير المؤثر في الشيء مسبوق بالامكان
فيلزم تقدم الامكان على التاثير فلو كان الامكان بالمؤثر وقد فرضناه كذلك هف والثاني ان التاثير لما كان مسبوقا بالامكان
لزم تقدم الشيء على نفسه والثالث انه لما كان مسبوقا بالامكان كان للامكان امكان اخر ولزم التسلسل وكلام المصنف
يحتمل هذه الوجوه الثلاثة لكن حمله على الاول ليس اولى لان الاخير يتوجه عليه منع ظاهر احتج المتكلمون بان التاثير
يستدعي حصول اثر فالاثر الحاصل من المؤثر حال البقا اما ان يكون هو الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك واما
ان يكون امرا جديدا والاول ح لامتناع تحصيل الحاصل والثاني ايضا ح لانه حينئذ يكون الحاجة الى المؤثر لذلك الامر
الجديد لا للباقي وقد فرضناها للباقي هف واجيب بمنع الحصر فانه لا يلزم من عدم كون الاثر هو الوجود الذي كان
حاصلا ان يكون امرا جديدا لجواز ان يكون الاثر بقا الوجود الحاصل قال العلامة في احتياج الباقي الى المؤثر هو ان بقاء
الاثر بدوام المؤثر لانه يحصل هناك امر جديد ولقايل ان يقول البقا ان كان حاصلا لزم تحصيل الحاصل والا كان
التاثير في امر جديد والاول ح وان اجاب بان التاثير في امر جديد وهو بقا الاثر واستمراره في الزمان الثاني ولا معنى
لاحتياجه الى المؤثر الا هذا قال الرابع في التقسيم الى الحدود اقول الواحد اما ان يكون بحيث يمتنع
حمله على كثيرين وهو الواحد بالتشخص او لا يكون كذلك وهو واحد من وجه كثير من وجه لكن جهة الكثرة يجب
ان يكون مغايرة لجهة الوحدة لامتناع ان يكون الشيء من الجهة الواحدة واحدا وكثيرا معا واذا كان كذلك فجهة
الوحدة اما ان يكون نفس ما تعرضه معروض الكثرة او داخلا فيه او خارجا عنه والاول هو الواحد بالنوع كاتحاد
زيد وعمرو في الانسانية والثاني لا يخلو اما ان يكون الداخل جنسا وهو الواحد بالجنس كاتحاد الانسان والفرس في
الحيوانية او فصلا وهو الواحد بالفصل كاتحاد زيد وعمرو في الناطقية والثالث اما ان يكون عارضا للماهية
اولا والاول قسمان لانه اما ان يكون الاتحاد بالمحمول اي يكون جهة الاتحاد محمولة عليهما كاتحاد القطن والثلج
في حمل البياض عليهما فان كون البياض محمولا عليهما عارض لهما خارج عن حقيقتهما والاخر انها ان يكون الاتحاد
بالموضوع اي يكون جهة الاتحاد موضوعة لهما كاتحاد الكاتب والضاحك المحمولين على الانسان فانه قد عرض لهما
كون الانسان موضوعا لهما والثاني وهو ما لا يكون عارضا كقولنا نسبة النفس الى البدن كنسبة الملك الى المدينة
فان جهة الاتحاد وهي النسبة ليست مقومة للنسبتين ولا عارضة لهما بل للنفس والملك وهذا القسم لم يذكره
المصنف هذا كله اذا كان الواحد مقولا على كثيرين اما اذا لم يكن كذلك وهو الواحد بالتشخص فهو اما ان يصح
عليه الانقسام بوجه ما او لا يصح فان لم يصح عليه الانقسام فاما ان لا يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام واما ان
يكون له مفهوم وراء ذلك والاول هو الوحدة فان مفهومها كون الشيء لا ينقسم والثاني ان كان ذا وضع اي قابلا
للاشارة الحسية فهو النقطة فان النقطة لها مفهوم وراء عدم الانقسام وان لم يكن ذا وضع فهو المفارق
كالعقل والنفس فان له وراء عدم الانقسام مفهوما وليس ذا وضع وان كان الواحد بالتشخص قابلا للقسمة فان

كانت الاقسام التي تحصل بالقسمة متشابهة في الاسم والحد فهو الواحد بالاتصال سوا كان قبوله القسمة لذاته كالمقدار
او بعرض كالجسم البسيط فانه لقبوله اياها بواسطة المقدار وان كانت الاقسام مختلفة كالبدن المنقسم الى الاعضاء المختلفة
فهو الواحد بالاجتماع والفرق بينهما ان الاقسام في الاول موجودة بالقوة لان المتصل هناك شيء واحد وفي الثاني بالفعل
وقد يقال الواحد بالاتصال على معنيين اخرين احدهما على كل مقدارين يتلاقيان عند حد مشترك كالخطين المحيطين
بالزاوية فانه يقال لهما واحد بالاتصال وثانيهما على كل مقدارين يتلازم طرفاهما تلازما يوجب حركة احدهما حركة الاخر
سوا كان التلازم طبيعيا كما للبعض الاعضاء بالنسبة الى البعض اجزاء وصناعيا وهو ظ فان قلت الواحد بالتشخص عبارة
عما يمتنع حمله على كثيرين وكل واحد من النقطة والوحدة والمفارق امر كلي فكيف يصح انقسامه اليها قلت يمكن ان لا يدعى
ان ماهية النقطة والوحدة واحد بالتشخص حتى يتوجه ما ذكرت بل يدعى ان الواحد التشخصي اذا عرضت الشيء فان لم يكن
له سوى عدم الانقسام فذلك الشيء هو الوحدة وان كان له مفهوم سواه وكان ذا وضع فهو النقطة وحينئذ لا يتوجه
ذلك قوله وايضا فالواحد الى اخره اشارة الى تقسيم اخر وهو ان الواحد اما ان يكون جميع ما يمكن له حاصلا فيه
او لا يكون حاصلا فيه والاول يسمى واحدا تاما والثاني غير تام والواحد التام ثلاثة اقسام لان وحدته اما طبيعية او وضعية
او صناعية مثال الطبيعية الانسان الواحد كزيد وعمرو ومثال الوضعية الدرهم الواحد فانا اذا اصطلحنا على ان الدرهم
اسداس مقدار ووجدنا بعينا من نوعه وهو جميع اسداس فانا لا نسميه درهما واذا وجدنا اثنين من نوعه
مقدار درهم اسداس فنسميهما درهما واحدا وان لم يكن واحدا اصطلاحا ومن هذا يعلم الفرق بين الواحد الوضعي
والصناعي ومثال الصناعية البيت الواحد مثلا وقد يقال الواحد التام لما لا يمكن الزيادة فيه كالدائرة والناقص
لما يمكن الزيادة فيه كالخط المستقيم وهو قريب مما تقدم قال ثم الاتحاد اقول اتحاد الشيئين
واشتراكهما اما ان يكون في امر ذاتي او في امر عرضي والاول ان كان في النوع يسمى مماثلة وان كان في الجنس يسمى مجانسة
والثاني ان كان في الكيف يسمى مشابهة وفي الكم مساواة وفي المضاف مناسبة وفي الشكل مشاكلة وفي وضع الاجزاء موازاة
وفي اتحاد الاطراف مطابقة واما الاتحاد في ساير الاعراض فليس لاقسامه اسم خاصة قال الثالث
في اقسام الكثير اقول لما فرغ من اقسام الواحد شرع في اقسام الكثير اختلف العلماء في ان الكثير هل يستلزم
التغاير ام لا لاختلافهم في معنى الغيرين فالمعتزلة قالت المعقول الغيران هما الشيئان وحينئذ فكل واحد من القليل يكون
مغايرا للاخر ونقض بان الوجود مغاير للعدم والممكن مغاير الخ مع ان العدم ليس بشيء وايضا الغيران من الامور الاضا
فية خلاف الشيئين فلا يجوز تعريفهما بالشيئين ولما ابطل اصحابنا هذا التعريف قالوا الشيئان ان استقل كل واحد
منهما بحيث يمكن معا وقوع احدهما الاخر فهما متغايران وان لم يمكن فان كان اح مسبوقا بالاخر فهما الكل
والجزء والا فهما الصفة والموصوف فالغيران هما اللذان استقل كل واحد منهما بالذات بحيث
جاز مفارقة اح للاخر بوجه ما اما بمكان او زمان او بوجود وعدم وانما قال بالذات والحقيقة لتدخل فيه
الاب والابن فان كل واحد منهما وان لم يستقل بحسب التعقل لكنه مستقل بحسب الذات والحقيقة وينبني على
التعريفين صحة اطلاق الغيرين على ذات الله تع وصفاته فعند اصحابنا لا يجوز ذلك لامتناع المفارقة بين ذاته
وبين صفاته ويجوز عند المعتزلة لعدم ذلك كل صفة وموصوف فان الصفة عند اصحابنا ليست عين الموصوف ولا غيره
الخامس

اذ كان ح

الكثير م

فيه

واليه اشار بقوله ولهذا قالوا الصفة مع الذات لا عينه ولا غيره قال وعلى الاصطلاح اقول الغيران
على الاصطلاح الاول ينقسم الى المثلين والمختلفين والمثلان هما الغيران المشتركان في تمام الحقيقة كافراد الانسان
وقال بعض اصحابنا الغيران اللذان يقوم كل واحد منهما مقام الاخر والامام ذهب الى ان كل واحد من المثلين والمختلفين
بديهي التصور لان العلم بهذا السواد يماثل ذلك السواد ويخالف البياض بديهي واذا كان التصديق بديهيا فالتصور
اولى بان يكون بديهيا وانت قد عرفت ما فيه في بحث المختلفات ثم المختلفان اما ان يمتنع اجتماعهما اي صدقهما في
موضوع واحد اولا والاول المتقابلان كالسواد والحركة الصادقين على موضوع واحد والثاني المتباينات
والمتلاقيان اما ان يكونا متساويين او متداخلين لانه ان صدق كل واحد منهما على كل ما صدق عليه الاخر كالانسان
والناطق فهما متساويان والا فهما متداخلان والمتداخلان اما ان يكون احدهما اعم من الاخر مطلقا او من وجه لانه اذا لم يصدق
كل منهما على كل ما صدق عليه الاخر فاما ان يصدق احدهما على البعض على كل ما صدق عليه الاخر او يصدق كل منهما على
بعض ما صدق عليه الاخر فان كان الاول فبينهما عموم وخصوص مطلق وان كان الثاني فبينهما عموم وخصوص من
وجه واعلم ان للموضوع في تعريف المتقابلين معنى ان يحمل على الموضوع الذي يقابل المحمول لا على الموضوع الذي هو محل
العرض والا لم يكن التقسيم مشتملا للجواهر واذا احمل الموضوع على ما ذكرنا فينبغي ان يراد بالصدق الحمل سواء كان حمل
مواطاة كحمل الناطق على ما صدق عليه الانسان او حمل الاشتقاق كحمل السواد والحركة على الجسم قوله متقابلان
ان امتنع اجتماعهما الى اخره اشارة الى تعريف المتقابلين هما الغيران اللذان يمتنع اجتماعهما في موضوع واحد
من جهة واحدة في زمان واحد والمراد بالاجتماع امتناع صدقهما على موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد
والمراد بالاجتماع وانما قال من جهة واحدة ليدخل فيه الابوة والبنوة العارضتان لشخص واحد فانهما وان حصلتا فيه
لكن لم يحصلا فيه من جهة واحدة بل من جهتين لان ابوته انما هي بالقياس الى ابنه وبنوته بالقياس الى ابيه وانما قال
في زمان واحد ليدخل فيه مثل السواد والبياض ... حصلا في جسم واحد لكن في زمانين لا يقال يخرج عن هذا
التعريف تقابل الانسان مع اللاانسان لعدم اعتبار الموضوع في تقابلهما لانا نقول لا نسلم خروجه عن التعريف
وانما يلزم ذلك ان لو اقتضى التعريف افتقار المتقابلين الى موضوع وليس كذلك لان امتناع الاجتماع في الموضوع صادق
مع عدم الموضوع ايضا والذي يدل على ان التقابل لا يستدعي وجود الموضوع قول صاحب الملخص وصاحب
الملوحات وغيرهما في تعريف المتقابلين هما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة واعلم
ان سياق كلام المصنف يقتضي انقسام المتنافيين الى المتقابلين والى غيرهما وان لم يذكر سوى المتقابلين وتعريف
المتقابلين بما ذكره المصنف والامام ينتقض بان يكون الانسان والفرس مثلا متقابلين مع عدم اندراجهما في شيء من اقسام
التقابل قال فان كانا وجوديين اقول لما فرغ من تعريف المتقابلين شرع في تقسيمهما اعلم ان المتقابلين
على ما ذكرنا من التفسير اما ان يكونا وجوديين او احدهما وجوديا والاخر عدميا لامتناع التقابل بين عدميين من وجه ان
العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لكونه جزءه وان العدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لصدقهما معا
على كل موجود غير الموجودين الذين هما عدمهما فان كانا وجوديين فاما ان يكون تعقل كل واحد منهما مع الذهول عن تعقل
الاخر او لا فان كان الاول فهما الضدان سواء كان بينهما غاية البعد كالسواد والبياض او لم يكن كالسواد والحمرة وان كان

الثاني

الثاني فهما متضايفان كالابوة مع البنوة والاخوة مع الاخوة والمتكافئين ... غاية البعد وما لو اكتفى الامران
الوجوديان المتعاقبان على محل واحد وبينهما غاية البعد وحينئذ يخرج عنه تقابل السواد والحمرة ومنهم من ابدل المحل
بالموضوع فيخرج عنه تقابل الصور النوعية ايضا كالمائية والنارية وان كان احدهما وجوديا والاخر عدميا فاما ان يعتبر
في التقابل بينهما وجود موضوع مستعد لذلك الامر الوجودي وقابل له اولا فان اعتبر فلا يخلو اما ان يعتبر كونه مستعدا
له بحسب شخصه او نوعه او جنسه القريب او البعيد او يعتبر وجود الموضوع المستعد في الوقت الذي يمكن حصول
ذلك الامر الوجودي فيه فان كان الاول فهما عدم وملكة حقيقيان اي يسمى الوجودي ملكة والعدمي عدم ملكة في
اصطلاح الحكماء وان كان الثاني فهما عدم وملكة مشهوران اي في العرف العام وان لم يعتبر وجود الموضوع بل اخذ
السلب مقابلا للوجود مطلقا من غير التفات الى موضوع قابل فسلب وايجاب فان كانا مفردين كالانسان واللاانسان
او قضيتين كقولنا زيد بصير زيد ليس ببصير والذكر لكل واحد من العدم والملكة بحسب الشهرة والحقيقة ... مثالا
تسهيلا على الطالب اما العدم الحقيقي فهو عدم كل معنى وجودي يمكن حصوله للموضوع اما بحسب شخصه سواء كان
وقت حصوله كالمرد للانسان لعدم الصبيان او لم يجئ وقته كالمرد ... او وجد وقد زال العدم كالعمى للاكمه بحسب نوعه
الذي هو الانسان وكعدم اللحية عن المرأة واما بحسب جنسه القريب كالعمى للعقرب بحسب الحيوان او جنسه البعيد
كالعمى للحائط بحسب جنسه القريب هو الجماد واما الملكة بهذا المعنى فهي الامر الوجودي الممكن للشيء بحسب احد هذه الاحتمالات
المذكورة واما الملكة بحسب الشهرة فهي الامر الوجودي الذي يعتبر فيه وجود الموضوع في وقت امكان حصوله فيه
كالكتابة لزيد في وقت امكانها له والبصر للشيء في وقت امكانه له والعدم بحسب الشهرة انعدام هذه الملكة وارتفاعها
عن ذلك المحل وقد ظهر من هذا ان العدم والملكة بحسب التحقيق اعم منهما بحسب الشهرة فان سلب اللحية عن الطفل
وسلب البصر عن العقرب ليس عدم ملكة بحسب الشهرة مع انه عدم ملكة بحسب الحقيقة قال قيل السواد اقول
توجيه هذا الاعتراض ان يقال انقسام المتقابلين الى ما ذكرتم من الاقسام الاربعة ليس بصحيح لاداية الى كون قسم الشيء قسيما
له وذلك لان التضاد داخل في التضايف فان السواد مثلا من حيث انه ضد للبياض معقول بالقياس الى البياض فهو مضايف
له واذا كان داخلا في التضايف لا يكون قسيما له وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم ان التضاد داخل تحت التضايف لصدق
التضاد بدون التضايف فان السواد من حيث انه سواد يصدق عليه انه ضد للبياض ولا يصدق انه مضايف
له نعم التضايف عرض للسواد من حيث عروض الضدية له فالمضايف اذا هو حيثية ضديته السواد لا نفس
السواد ولا استبعاد في كون الشيء قسيما لغيره بحسب الذات وقسما منه باعتبار عارض كالثبوت في الذهن للمقابل الثبوت
الذهني بحسب الذات مع انه اخص باعتبار عروض الثبوت الذهني له قوله قيل المقابل يجب للمضاف الى اخره اشارة
الى اعتراض اخر على التقسيم المذكور مع جوابه وتوجيه الاعتراض ان المتقابلين لو انقسما الى هذه الاقسام المذكورة
لزم ان يكون التقابل اعم من المضاف وليس كذلك لان التقابل من حيث انه متقابل نوع من المضاف فيكون اخص منه
وتقرير الجواب ان يقال ان جهة كون التقابل اعم من المضاف مغايرة لجهة كونه اخص وذلك لان التقابل الذي جعل
مورد التقسيم انما هو الذات التي صدق عليها المقابل ولا شك انه بهذا المعنى اعم من المضاف لصدقه عليه وعلى غيره كالضد
والايجاب والسلب والذي هو اخص من المضاف فهو اما التقابل ... وهو المضاف كالضد والايجاب الحقيقي

او الذات مع وصف التقابل وهو المضاف المشهور ولذا كان كذلك اندفع ما ذكره من الاعتراض لانه غاية ما في الباب ان يكون التقابل اعم من المضاف بحسب ذاته واخص منه بحسب عارض من العوارض ولا امتناع فيه فان الحي اعم من الجنس مع انه اخص منه باعتبار عارض عرض له وهو كونه جنسا للخمسة قال فروع الاول اقول هذه فروع بعضها يتعلق بالمثل وبعضها يتعلق باقسام المتقابلين الفرع الاول هو انه يمتنع اجتماع المثلين في محل واحد في زمان واحد خلافا للمعتزلة فانهم اجازوا ان المحل اشتد بياضا او سوادا من محل اخر قالوا ان ذلك لاجتماع اعداد من البياض او السواد في ذلك المحل احتج اصحابنا بانه لو اجتمع المثلان لزم اتحاد الاثنين وانه محال بيان الشرطية هو انهما لو اجتمعا في محل واحد لامتنع الامتياز بينهما لانه لو حصل الامتياز بينهما فاما ان يكون بالذاتيات او اللوازم والثاني ايضا باطل لان نسبة جميع العوارض الى كل واحد منهما على السوية ضرورة ان محلهما واحد فعروض شيء لاحدهما دون الاخر ليس اولى من العكس واذا امتنع الامتياز حصل الاتحاد والفرع الثاني هو ان التنافي بالذات انما هو بين السلب والايجاب وفي تلك سائر الاقسام بواسطة السلب والايجاب وذلك لان احد الضدين كالسواد مثلا لولا انه ليس بياضا لما كان مقابلا للبياض بل كان حكمها حكم سائر المتباينات الغير المتقابلة والتقابل بين السواد واللاسواد بالذات وبين السواد والبياض بالعرض وكذلك المضافان والعدم والملكة وانما ترك ذكر العدم والملكة لان السلب فيهما اظهر الفرع الثالث في الفرق بين تقابل السلب والايجاب وبين تقابل غيرهما وهو ان السلب والايجاب لا يجوز صدقهما على شيء واحد ولا كذبهما معا لامتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما واما سائر اقسام المتقابلين فيجوز كذبهما اما المضافان فلانه يجوز خلو المحل عنهما فيصدق حينئذ سلبهما واما الضدان فيكذبان لاحد وجوه ثلاثة الاول لعدم المحل فانا لو فرضنا عدم الجسم كذب السواد والبياض معا لعدم الموضوع والثاني بكون المحل متصفا بالوسطاني مما هو متوسط بين الضدين وذلك المتوسط اما ان يكون له اسم محصل كالفاتر المتوسط بين الحار والبارد واما ان يعبر عنه بسلب الطرفين كاللاعادل واللاجائر والثالث لخلو المحل عن الوسط والطرفين جميعا كالشفاف الخالي عن السواد والبياض وعن المتوسط بينهما كالحمرة والصفرة واما العدم والملكة سواء كانا حقيقيين او مشهورين فيكذبان عند عدم الموضوع فان الشخص المعدوم لا يصدق عليه العمى والبصر وكذلك يكذبان عند عدم استعداد المحل للملكة باحد الاعتبارات المذكورة كالسواد فانه لا يصدق عليه سلب العمى والبصر واما المشهوران فيكذبان ايضا عند وجود المحل قبل وقت الامكان كما تقدم قال الرابع المضافان اقول هذا الفرع يشتمل على بحثين البحث الاول هو ان كل واحد من المضافين مستلزم للاخر طردا وعكسا اي وجود كل منهما سواء كانا ذهنيا او خارجيا مستلزم لوجود الاخر وكذا عدم كل منهما لعدم الاخر بخلاف غيرهما من المتقابلين فانه يجوز تعقل احدهما دون الاخر اما في الخارج فقط واما في الذهن فلجواز تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر البحث الثاني هو ان الضدين اما ان يكون احدهما بعينه لازما للمحل كالبياض للثلج واما ان لا يكون وحينئذ اما ان لا يكون شيء منهما لازما للمحل فقط فهو ظاهر او لا يكون احدهما لا بعينه لازما للمحل كالحركة والسكون واليه اشار بقوله وقد يلزمان المحل على البدل ثم اما ان يجب كون احدهما معاقبا للاخر على معنى ان احدهما اذا عدم وجد الاخر من غير توسط شيء بينهما كالصحة والمرض فان البدن لا يخلو عنهما عند من لا يقول بالحالة الثالثة واما ان لا يجب ذلك وحينئذ اما ان يصح عليهما التعاقب كالسواد

والبياض مثلا بالنسبة الى الجسم يلزمه احدهما اولا فالحركة الى الوسط والحركة من الوسط فانهما ضدان ولا يمكن تعاقبهما اذ لا بد ان يتوسطهما سكون كما عند ارسطو واتباعه وسيأتي الكلام فيه الخامس الاستقراء قوله الاستقراء دل على ان التضاد لا يكون الا بين نوعين اخيرين داخلين تحت جنس واحد وهو يشتمل على ثلاث مسائل الاولى ان الاجناس لا تتضاد ونقض عليه ان الخير والشر ضدان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة واجيب اولا بمنع التضاد فان الشر عدمي وثانيا بمنع الجنسية لجواز ان يكونا من عوارض ما صدقا عليه الثانية انه لا تضاد بين الانواع العالية والمتوسطة ولا بين النوع الاخير وبين العالي او المتوسط الثالثة وجوب كون الضدين داخلين تحت جنس واحد ونقض ذلك بتضاد الشجاعة والتهور فان الشجاعة داخلة تحت جنس الفضيلة والتهور تحت جنس الرذيلة واجيب بمنع كون الفضيلة والرذيلة جنسين للشجاعة والتهور سلمنا لكن لا نسلم انهما ضدان اذ ليس بينهما غاية البعد فان الشجاعة متوسطة بين التهور والجبن قوله وان المسائل اي الاستقراء دل ايضا على ان المسائل سواء كانا متضادين او غير متضادين لا يتضادهما الا واحد بل ضد الواحد لا يكون الا واحدا واعلم ان هذا الحكم مبني على اشتراط غاية البعد في التضاد والا فالحمرة والصفرة يضادهما السواد الفصل السادس في العلة والمعلول الى اخره علة الشيء ما يحتاج اليه الشيء وهي اما تامة وهي جملة ما يحتاج اليه وجود الشيء واما ناقصة وهي بعض ما يحتاج اليه المعلول والناقصة تنقسم الى خمسة اقسام ووجه الحصر فيها ان العلة اما ان تكون جزءا من ماهية المعلول او خارجة عنها اما الاول فان كان جزءا به يكون الشيء موجودا بالفعل لانه فقط فهو بعينه وهو الصورة كصورة السرير وان كان جزءا به يكون الشيء موجودا بالقوة فهو المادة كالخشب للسرير ويسمى بالنسبة الى المعلول المركب منها ومن الصورة عنصرا وبالنسبة الى الصورة الحال فيها قابلا واما الثاني فاما ان يكون مؤثرا في وجود الشيء او مؤثرا في مؤثرية المؤثر او امرا ثالثا فالاول هو الفاعل والثاني هو العلة الغائية فان الانسان يتصور اولا السكون ثم ذلك التصور يكون علة وداعيا له الى بناء البيت ولهذا قيل العلة الغائية علة في الذهن ومعلولة في الخارج والثالث هو الشرط ويندرج فيه الموضوع والالة وزوال المانع والمصنف لم يذكر الشرط في العلل بل جعلها اربعا اقتداء بالقوم والحق ما ذكرنا لتوقف وجود المعلول عليه ايضا ويمكن ان يقال ان الشرط لما كان راجعا الى تتميم العلة الفاعلية جعلها الحكماء من قبيل العلية الفاعلية ولذلك جعلوا العلل اربعا واعلم انها كانت جزءا تسمى علة الماهية والخارج علة الوجود الثاني في تعدد العلل والمعلول الواحد لا يخلو اما ان يكون واحدا بالشخص او واحدا بالنوع فان كان واحدا اما بالشخص فقد اتفق المتكلمون والفلاسفة على انه يمتنع ان يكون معلولا لعلتين مستقلتين واحتجوا بان العلة المستقلة هي التي يحتاج اليه المعلول ويستغني به عن غيره ولو توارد عليه علتان لزم ان يكون محتاجا اليهما مع كونه مستغنيا عنهما هذا خلف واما ان كان واحدا بالنوع فاختلفوا في جواز تعليله بالعلل المختلفة فمنعه المتكلمون وجوزه الامام والحكماء واليه اشار بقوله والمماثلان يجوز تعليلهما بمختلفين احتج المجوزون بان مضادة كل واحد من السواد والبياض لازمة لذاتيهما فيكون معلولة لهما ولا شك ان مضادة احدهما للاخر مماثلة لمضادة الاخر له مع كونهما معلولتين لمختلفين وهما السواد والبياض والمركب قد يتعدد امارته العلة الفاعلية اما ان تكون مركبة او بسيطة والمركبة اما ان

يخلف اثارها كالاثار الصادرة عن الحيوان او لاختلاف كصفة العسرية الحاصلة من مجموع الاجساد واما البسيطة فاما ان يكون معها تعدد واختلاف كتعدد الالات او القوابل واما ان لا يكون كذلك بل يكون مجردا عن جميع هذه الاعتبارات فان كان الاول فقد اتفق المتكلمون والحكماء على انه يجوز ان يصدر عنه موثرية واحدة اثار متكثرة فالاثار الصادرة عن واهب الصور في عالم الكون والفساد وان كان الثاني فقد اختلف فيه وذهب الفلاسفة الى ان البسيط من حيث هو واحد من غير تعدد الات وقوابل لا يصدر عنه شيئان لانه لو صدر عنه شيئان لزم احد الامرين وهو اما خلاف المقدر وهو تركب البسيط واما التسلسل بان الملازمة ان مفهوم كون البسيط مصدرا لاحدهما غير مفهوم كونه مصدرا للاخر بدليل انه يمكنا تعقل احد المفهومين مع الذهول عن الاخر ولان النسبة بين الشيء وغيره مغايرة للنسبة بين ذلك الشيء وبين اخر فهذان المصدريتان اما ان يكونا داخلتين في ماهية العلة او خارجتين عنها او احدهما داخلة والاخرى خارجة فان كان الاول كانت العلة مركبة لا بسيطة هذا خلف وكذا الثالث لان كل ما له جزء اخر فيكون مركبا وان كان الثاني فالمصدريتان معلولتين للبسيط ضرورة كونهما عارضتين له محتاجتين اليه وحينئذ نقول مفهوم كون البسيط مصدرا لاحدى هاتين المصدريتين غير مفهوم كونه مصدرا للمصدرية الاخرى فهذان المفهومان ايضا اما ان يكونا داخلين او خارجين او احدهما داخلا والاخر خارجا فان كان الاول او الثالث يلزم التركب وان كان الثاني كان لهما مصدريتان اخريان والكلام فيهما كالكلام فيما تقدم فيلزم اما التسلسل او الانتهاء الى ان يكونا داخلين او احدهما داخلة وحينئذ يلزم التركب واجاب عنه المصنف بوجهين احدهما حل والاخر معارضة اما الحل فيمكن تقريره بوجهين احدهما ان يقال لم لا يجوز ان يكون المصدريتان خارجتين قوله لو كان كذلك لكان كل واحد معلولا للبسيط قلنا لا نسلم وانما يلزم ان لو كانتا وجوديتين حقيقيتين اما اذا كانتا عدميتين فلا حاجة لهما الى العلة والثاني ان يقال ما ذكرتم من انحصار المصدريتين في الاقسام الثلاثة باطل لان التقسيم انما يصح لو كانت مصدرية العلة للمعلول صفة ثبوتية وذلك ممنوع والتقرير الاول اولى لان كل مفهومين سواء كانا وجوديين او عدميين لا بد ان يكونا بالنسبة الى ثالث على احد الوجوه الثلاثة المذكورة والعلم به ضروري واما المعارضة فهي ان يقال ان الجسمية شيء واحد وانها قابلة لاشياء متعددة كالحصول في المكان المطلق وبعض قبول الاعراض الوجودية كالمقادير وغيرها ولا شك في ان الاول غير الثاني فصار الجسمية علة لصدور امرين عنها وفي هذه المعارضة نظر لان الجسمية ليست شيئا واحدا من جميع الوجوه بل فيها كثرة من الابعاد والماهية والقابلية وغيرها فلذلك جاز ان يكون اقتضاء المكان للابعاد وقبول الاعراض للماهية الثالث في الفرق بين جزء المؤثر وشرطه جزء المؤثر وشرطه وان اشتركا في ان كل واحد منهما لا بد منه في وجود الاثر وتحققه لكنهما يفترقان من وجه اخر وهو ان جزء المؤثر يتوقف عليه ذات المؤثر والشرط يتوقف عليه تاثير المؤثر لا ذاته كاليبوسة للنار فان تاثير النار في الجسم واحراقها يتوقف على يبوسة ذلك الجسم واما ذات النار فليست موقوفة على يبوسة ذلك الجسم والمراد في هذا الموضع العلة الفاعلة الرابع قيل الشيء الواحد لا يكون فاعلا وقابلا معا ذهب الحكماء الى ان الشيء الواحد من كل وجه يمتنع ان يكون فاعلا للشيء وقابلا له ايضا واحتجوا على ذلك بوجهين احدهما انه لو كان كذلك لزم كون البسيط مستلزما لذلك الشيء وغير مستلزم له والتالي

باطل بيان الملازمة ان القابل من حيث هو قابل لا يستلزم المقبول والمؤثر من حيث هو مؤثر يستلزم الاثر فلو كان فاعلا للشيء وقابلا له لزم ما ذكرنا بالضرورة الوجه الثاني ان الفاعلية غير القابلية لان الشيء باعتبار الاول مفيد وباعتبار الثاني مستفيد فلو كان البسيط قابلا وفاعلا لصدر عن البسيط شيئان احدهما الفاعلية والاخر القابلية والثاني باطل لما تقدم من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والجواب عن الاول لا نسلم منع التالي لان عدم استلزام البسيط للشيء باعتبار كونه قابلا له لا ينافي استلزامه باعتبار كونه فاعلا له لجواز استلزام الشيء الاخر باعتبار وعدم استلزامه له باعتبار اخر ويؤيد هذا ما قيل ان نسبة الفاعل الى الاثر بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان العام لا ينافي الوجوب والجواب عن الوجه الثاني هو انه مبني على ان البسيط لا يصدر عنه اثنان وقد تقدم ضعفه

الباب الثاني في الاعراض

لما فرغ من الامور العامة شرع في الاعراض وكان الاولى تقديم الجواهر على الاعراض وضعا لتقدمها عليها طبعا لكن الابحاث المتعلقة بالجواهر لما احتاج بعضها الى الابحاث المتعلقة بالاعراض على ما ستعرفه قدم احكام الاعراض وهذا الباب يشتمل على فصول الاول في المباحث الكلية اي التي لا تختص بواحد منها بل تشمل الاعراض كلها البحث الاول في تعداد اجناس الاعراض اجمالا واعلم ان المشهور من الحكماء انحصار الاعراض في المقولات التسع وانما قال المشهور لانه لا دليل على الانحصار وقد يضبط بان يقال العرض اما ان يقتضي قسمة او نسبة او لا قسمة ولا نسبة والاول هو الكم والثاني الاعراض النسبية وهو ما عدا الكم والكيف والثالث الكيف ثم اخذ بتعريف كل واحد منهما اما الكم فهو عرض يقبل القسمة والتجزي لذاته واحترز بقوله لذاته عما يقبل القسمة لا لذاته كالجسم والسواد فانهما يقبلانها لا لذاتهما بل باعتبار حلول المقدار في احدهما وحلول الاخر في المقدار وقد عرفه القدماء بانه الذي يقبل لذاته المساواة والمفاوتة بسبب التطبيق وانما عدل المصنف عنه لكونه تعريفا دوريا اذ المساواة هي الاتحاد في الكم والتطبيق وضع احد المقدارين على الاخر بحيث لا يزيد عليه ولا ينقص عنه واذا كان كذلك فتعريف الكم بهما يؤدي الى الدور والكم اما متصل كالمقادير واما منفصل كالاعداد واما الكيف فهو ما لا يقبل القسمة الى اخره قوله لا يقبل القسمة احتراز عن الكم وقوله لذاته ليدخل ما يقبلها لا بالذات كالكيفيات العارضة للمقادير وقوله ولا يتوقف تصوره على تصور غيره احتراز عن الاعراض النسبية واعلم انه يرد على هذا التعريف تعريف النقطة والوحدة فانهما لا يقبلان القسمة بالذات مع انهما ليستا من الكيف لما سيجيء من عدم دخولهما في شيء من المقولات التسع واما الاين فهو نسبة الشيء الى المكان وهذا ضعيف لان ذلك الامر ان لم يكن نسبة كان الاين كما او كيفا وايضا لزم ان يكون مجرد النسبة يوجب امرا حقيقيا لان كلامه يشعر به وهو غير معقول وان كان نسبة الى غير المكان فهو باطل لان نسبته الى المكان هو المطلوب واما متى فعبارة عن نسبة الشيء الى الزمان بالحصول فيه او في طرفه وهو الان وان ظن كثير من الاشياء في اطراف الازمنة مع انه يسال عنه بمتى وهو اما حقيقي وهو كون الشيء في الزمان الذي لا يفضل عليه بل يطابق وجوده ككون الكسوف في ساعة معينة من الليل واما غير حقيقي ككون الكسوف في يوم كذا او شهر كذا الوضع هو الهيئة الوضع لفظ مشترك بين معان احدها قبول الاشارة الحسية والنقطة على هذا تكون ذات وضع دون الوحدة والثاني هيئة تعرض للشيء بسبب نسبة

الباب الثاني في الاعراض

احزايه بعضها الى بعض وبسبب النسبه لحزايه الى الامور الخارجيه عنه كالقيام فانه يعتبر فيه نسبه احزا
الجسم بعضها الى بعض ونسبة تلك الاجزا الى امور خارجية عنها مثل كون راسه من فوق ورجله من اسفل ولا يكفي
النسبه الاولى في الوضع والا لزم ان يكون الانتكاس قياما واعلم ان الهيه لفظ والعرض والصفة بقرب ان يكون
الفاظا مترادفة والاضافة هي النسبة التي تعرض للشي بالقياس الى نسبة اخرى كالابوة فانها تعرض للاب بالقياس
الى البنوة وانما قال الى نسبه اخرى ولم يقل الى شي اخر ليخرج ساير الاعراض النسبيه وقد تعرف بالنسبه المتكررة
اي لا يعقل كل واحد من المضايفين الا بالقياس الى الاخر وليست الاضافة معنى واحد في المتضايفين بل لكل واحد
منهما خصوصية الى الاخر مغايرة لاضافة الاخر اليه واما الملك فقال ابو علي لست احققها ويشبه ان يكون
عبارة عن الاضافه العارضه للشي بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالتعمم والتقمص وقوله ما يحيط به احتراز عن
وضع انسان قميصه على راسه فانه ينتقل بانتقاله لكن لا يحيط به والمراد بالاحاطة ما هو اعم من ان يكون احاطة
بالكل او بالبعض وقوله ينتقل بانتقاله احتراز من احاطة البيت مثلا بشي وهذه المقوله قد يقال لها
الجدة وله واما مقوله ان يفعل فهو كون الشي موثرا في غيره ما دام غير قار الذات بل لا يزال يتجدد كالقاطع
ما دام يقطع وان ينفعل هو كون الشي متاثرا عن غيره ما دام متاثرا كالتسخن والتبرد والتقطع لا كالسخونه والبرودة
فانهما من الكيف واعلم ان اسم ان يفعل وان ينفعل اولى بهاتين المقولتين من اسم الفعل والانفعال لان الفعل
والانفعال كما يقال على التاثير والتاثر الذين هما التحريك والتحرك يقال على اصل الاثر الحاصل بعد وقوف
الحركة لان السخونه الحاصلة في محل بعد تمام التسخين قد تضاف الى الفاعل فيقال هذا فعله والى المحل فيقال هذا انفعاله
واما الاولان فلا يقال الا على التحريك والتحرك واعلم ان الوحدة والنقطة خارجان عن مدح
بعضهم في انحصار الموجودات في المقولات العشر لانه قد وجد امور غير مندرجة تحتها كالنقطة والوحدة فانهما
غير مندرجين تحت شي من هذه المقولات والا لتركبتا مع بساطتهما هذا خلف وكذلك نفس الوجود والشيئيه
وما يحمله الاعتبارات العامة وايضا فان المفهوم من الابيض شي له البياض وهو غير داخل تحت الجوهر لان
تعقله لا يتوقف على فهم كونه جوهرا ولا تحت العرض لانه غير مندرج تحت الكيف اذ الداخل تحته البياض
لا الابيض وعدم دخوله تحت ساير المقولات ظ وكذا الكلام في جميع المشتقات وقد يجاب عن الاربع الاول
بانا انما ادعينا كون الاجناس العالية عشرة وما ذكرتم لا يناقض ذلك لجواز ان يكون هذه الامور وان
كانت خارجة عن الاجناس العشرة غير انواع بل اجناس نعم لو سلم كونها اجناسا كان ذلك قادحا في دعوانا
واما المشتقات فالحق انها لا ترد لانا انما جعلناها اجناسا للماهيات المحصله وكون الشي ذا بياض ليس
كذلك فان كون الشي ذا بياض لا يجعله محصل الماهيه مثل كون الحيوان ناطقا لجعله محصل الماهية
وان جنسيتها غير معلومه جنسيه الاعراض التسعه غير معلومه لان الماهيات
التي يصدق عليها رسم الكم جاز ان يكون مختلفه بتمام الماهيه ويكون اطلاق الكم عليها قولا عرضيا لا
ذاتيا وكذا غيره من الاقسام واعلم ان العرض ليس جنسا للمقولات التسع واستدل عليه الشيخ بانه
لو كان جنسا لما تحته من الكم والكيف وغيرهما لكان يتعقلها يستلزم تعقل العرض ولكان مونها لها غنيا

باستعماله م
عن اجناس او انواع اموره او اجناسا م

عن البيان لان اجزا الماهيه لا تطلب بالبرهان على ما تقرر في موضعه والثاني باطل فانا نتصور المقدار مع الشك
في عرضيته وفيه نظر لانا لا نسلم انا نتصور الكم بكماله وحقيقته مع الشك في العرضيه وفيه وجه اخر وهو ان
الاعراض الاضافيه احوج في الكون في الموضوع من الاعراض الغير الاضافيه القويه الوجود كالكميات
والكيفيات فكانت اولى بالعرضيه فيكون العرض مقولا على ما تحته بالتشكيك فلا يكون جنسا الثاني
في امتناع الانتقال عليها اتفق المتكلمون والفلاسفه على امتناع الانتقال على الاعراض والدليل عليه هو
ان التشخص العرض محتاج الى سبب وهو اما ماهيه العرض او شي من لوازمها او امر اخر والاولان باطلان والا لكان نوع
كل نوع عرض منحصرا في شخصه فتعين الثالث وهو اما ان يكون امرا حالا في العرض او محلا له فيه او غيرهما وهو ان المفارق
والثالث باطل لان نسبه ذلك المفارق اليه كنسبته الى غيره فيلزم الترجيح من غير مرجح وكذا الاول لوجهين احدهما
انه حينيذ يكون مكتفيا في وجوده بموجده وتشخصه بما حل فيه اي في ذلك فيكون مستغنيا عن المحل فلا يحل فيه والثاني
ان حلول الشي في العرض يتوقف على تعين محله الذي هو العرض فلو تعين هو ايضا بالحال لزم الدور فتعين الثاني وهو
ان يكون سبب تشخص العرض هو المحل فاذا فارق محله بطل تشخصه فامتنع مفارقته عنه بعينه وهو المطلوب قوله
خلاف الجسم الى اخره جواب عن سوال مقدر وتوجيه السوال ان هذا الدليل ينقض باستحاله الانتقال على الجسم لان
تشخص الجسم المعين ليس لماهيته ولا للوازمها لما تقدم بل لعله اخرى وهي اما حين او امر حال فيه او امر مغاير لهما
والاخير ان باطلان لما مر فتعين الاول فاذا فارق حيزه بطل تشخصه فامتنع انتقاله عنه بعينه وتقرير الجواب ان الجسم
انما يحتاج الى الحيز لا بحسب تشخصه والتحيز حاصل باعتبار الجسم اي سواء كان بهذا الحيز او في حيز اخر وحينئذ
ان تعين الجسم بتعين صورته التي تعينت بسبب تعين الصورة السابقه المسبوقه باخرى وهلم جرا وحينئذ جاز مفارقته
عن الحيز المعين مع بقاء تشخصه ولا يمشي ذلك في العرض اذ ليس له صورة وراء العرضيه وقد علم امتناع تعلل
التعين بها ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان يحتاج العرض في تشخصه الى المحل من حيث هو محل لا الى محل معين وحينئذ
يجوز مفارقته عنه كما في المادة بالنسبة الى الصورة فان نفسها واحتياجها الى الصورة من حيث هي صورة ولذلك
جاز مفارقتها عن الصورة المتعينه الثالث في قيام العرض بالعرض اتفق المتكلمون على امتناع
قيام العرض بالعرض واحتجوا بان المعنى بالقيام هو كون الشي متحيزا بتبعيه تحيز محله فذلك المتبوع لا يكون عرضا والا
لم يكن له ايضا حصول في ذلك الحيز على سبيل الاستقلال فلم يكن هو بالتحليه اولى من العكس فتعين ان يكون جوهرا وهو
المطلوب وقال الفلاسفه لا نسلم ان الحلول عبارة عما ذكرتم بل هو عبارة عن اختصاص شي بشي بحيث يصير احدهما
منعوتا والاخر ناعتا وكيف فان الله تعالى نعوتا ثابته بذاته مع امتناع تحيز الله تعالى وان سلم ان القيام عبارة عما ذكرتم ولكن
لم لا يجوز ان يكون العرض قايما بمحل يكون تحيز ذلك المحل تبعا لمحل اخر وهو الجوهر فان تحيز المحل اعم من ان يكون بالذات
او بواسطه والاولويه بالمحل انما تكون لاجل خاصة اخرى احتج الحكما على جواز قيام العرض بالعرض بانا نعرف اعراضا
بسمع نعت الجنس بها ونعم وصف العرض كالبطو والسرعه فان الجسم الذي يكون في حسميته سريعا او بطيا غير معقول
وهما الذي من اوصاف الحركة الرابع في بقا الاعراض ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى استحاله بقا
الاعراض اي استمرار وجودها واستدل بوجهين الاول ان البقا عرض قايم بذات الباقي فلو بقي العرض لكان له بقا فيلزم

جاز ان العرض كالعرض ممتنعا في محل واحد
ممتنعا
المجرد
البطو والسرعه اعتباران عدميان ولم يعرض عرض

قيام العرض بالعرض الثاني لو صح بقاوه لاستحالة زواله والثاني بط بالاتفاق وبيان الشرطية انه لو زال فزواله اما بنفسه فهو محال والا لزم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي او بغيره وهو ايضا محال لان ذلك الغير اما ان يكون امرا وجوديا او عدميا والاول اما ان يكون موجبا او فاعلا مختارا والكل باطل اما كونه وجوديا موجبا فلان الموجب هو الضد وطريان الضد على المحل مشروط بعدم الضد الاول عنه لامتناع اجتماع الضدين في محل واحد في زمان واحد واذا كان كذلك امتنع تعليل عدم الضد الاول بطريان الضد الاخر والا لزم الدور واما كونه عدميا فلانه حينئذ يكون عدمه لانتفاء شرط من شرايط وجوده لكن شرط العرض الجوهر فيعود الكلام اليه في كيفية عدمه بان يقال عدمه اما بامر موجود او معدوم والاول مح لما مر وكذا الثاني لان عدمه حينئذ يكون لانتفاء شرط من شروطه وذلك الشرط ان كان عرضا لزم الدور وانه مح وان كان جوهرا كان عدمه ايضا لانتفاء شرط هو جوهر وذلك يستلزم اشتراط كل جوهر بجوهر اخر لا الى نهاية وانه مح واما كونه فاعلا مختارا فلان الفاعل المختار لابد له من اثر اذ هو معنى الفاعل فيكون موجودا لا معدوما اذ العدم لا يكون اثرا واذا تعذر ذلك فاعلم انه لو قال ويلزم الدور او التسلسل لكان اولى اذ لزوم الدور غير متعين على ما تعذر فان قلت لم لا يجوز ان يكون المؤثر فاعلا مختارا لا يصدر منه اثر وجودي بل ينفرد لذلك الاثر عدم العرض قلت لان حاصله راجع الى الاعدام بالضد وقد ابطلناه واجيب عن الوجه الاول بمنع المقدمتين بان يقال لا نسلم ان البقاء عرض وانما يلزم ذلك ان لو كان موجودا وهو ممنوع ولا نسلم انه لا يجوز قيام العرض بالعرض لما تقدم وعن الوجه الثاني بان يقال لا نسلم انه لو زال بنفسه لكان ممتنعا لذاته فان الممتنع لذاته ما لا يوجد اصلا وهذا قد وجد فيجوز ان يقتضي ذاته عدمه في زمان معين بعد ان يبقى ازمنة كثيرة وما ذكرتم من الانقلاب مشترك الالزام لانكم قلتم العرض جائز الوجود في الزمان الاول ثم قلتم انه ممتنع الوجود في الزمان الثاني وان سلمنا انه لابد له من سبب لكن لم لا يجوز ان يقتضي عدمه مؤثر وجودي ولا نسلم انحصاره في الضد بل لم لا يجوز ان يكون امرا اسبابا على محل ذلك العرض ولو سلم الانحصار فلم لا يجوز ان يقال بطريان الضد الاخر في محاورة محله كما في ساير الاضداد حتى لا يلزم الدور وكلام المصنف يحتمل هذين الوجهين سلمناه لكن لم لا يجوز ان ينتفي لانتفاء شرط ولا نسلم انحصار شرط العرض في الجوهر لجواز ان يكون مشروطا بعرض غير قار كالحركات والاصوات فاذا انتفى الشرط فني المشروط سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون المقتضي لعدمه هو الفاعل المختار ولا نسلم ان العدم المتجدد ليس اثرا وله موثر فيما بعد عطف على ذاته في قوله يقتضيه ذاته وكذا قوله انتفاء شرط او فاعل واعلم ان النظام ذهب الى ان الاجسام ايضا لا تبقى زمانين وتمسك بهذا الدليل بعينه

الخامس في امتناع قيام العرض الواحد بمحلين اتفقوا على ان العرض الواحد لا يحل في محلين الا ابا هاشم وبعض الفلاسفة واحتجوا على الامتناع بثلاثة حجج الاولى انه لو جاز ان يحصل عرض واحد في محلين لجاز ان يحصل جسم واحد في مكانين اذ لا فرق بينهما في العقل والثاني باطل بالاتفاق الثانية لو جاز ذلك وقدرنا قيام عرض بمحلين لم يكن حال العرض في الاشتمه الا كحال العرض الواحد القائم بالمحلين فيلزم الا يتميز السواد المحسوس في محل عن السواد المحسوس في اخر لاحتمال حلول السواد الواحد في محلين وحينئذ لا يتميز الاثنان عن الواحد الثالثة لو جاز ذلك لزم اجتماع علتين مستقلتين وهما المحلان على معلول واحد بالتشخص وهو العرض لما تقدم من ان المحل هو العلة لتشخص العرض والثاني بط وفيه نظر

عدم جوهر

وجوديا

الفلاسفة الاضافات امور وجودية وهي ان كانت متماثلة الحقيقة كالجوار والاخوة جاز قيامهما بالمحلين فان الجوار قائم بالجارين والاخوة بالاخوين وان كانت مختلفة كالابوة والبنوة امتنع قيامهما بمحلين واجيب بان لكل واحد من الجارين والاخوين اضافة خاصة قائمة به غير ما قامت بالاخر قال ابو هاشم التاليف عرض واحد قائم بجوهرين ويمتنع قيامه باكثر من جوهرين اما الاول فلانا نجد صعوبة الانفكاك بين اجزاء الجسم المولف فلابد ان يكون بين كل جزئين منها رابطة بها يصعب الانفكاك وهو التاليف ولم يوجد هذه الرابطة بين المجاورين بسهل انفكاكهما واما الثاني فلانه لو قام تاليف بثلاثة اجزاء فلو انعدم جزء منها لزم انعدام التاليف فلا يبقى الباقيان مولفين وليس كذلك والجواب لا نسلم ان عسر الانفكاك بين اجزاء الجسم بسبب التاليف المحتاج الى جزئين ولم لا يجوز ان يكون ذلك بسبب احتياج احد الجزئين الى الاخر او بسبب ان الفاعل المختار جعل احدهما ملتصقا بالاخر وايضا لا نسلم ان التاليف قائم بكل منهما بل قائم بالمجموع

الفصل الثاني في مباحث الكم المانع

من الابحاث المشتركة بين الاعراض شرع فيما يخص كلا منها وبدا بالكم وانما قال في اقسامه ولم يقل في الواحد الان حقيقة الكم لم يتحقق كما مر واعلم ان الكم ينقسم بالقسمة الاولى الى المتصل والمنفصل وذلك لانه لا يخ اما ان يكون بحيث يمكن ان يعرض فيه اجزاء لها حد مشترك يكون نهاية لاحد الجزئين وبداية للاخر اولا والاول المتصل والثاني المنفصل وهو منحصر في العدد لان قوام المنفصل بالمتفرقات والمتفرقات احاد احاد فان اخذ الواحد من حيث هو واحد فقط لم يكن الحاصل من اجتماع امثاله الا العدد وان اخذ من حيث هو انسان او حجر مثلا يمكن اعتبار كونها كميات منفصلة الا عند كونها معدودات بالوحدات التي فيها فهي انما تكون كميات منفصلة لكونها معدودات بالوحدات التي فيها فهو الكم المنفصل اما ان يكون ثابت الاجزاء او لا والثاني الزمان والاول المقدار وهو ثلاثة اقسام لانه اما ان يكون قابلا للانقسام في جهة واحدة اعني الطول وهو الخط واما ان يقبله في جهتين اعني الطول والعرض وهو السطح ويسمى البسيط ايضا واما ان يقبله في الجهات الثلاث اعني الطول والعرض والعمق وهو الجسم التعليمي ويسمى الثخن والخط يسمى بالنقطة والسطح بالخط والجسم التعليمي بالسطح وانما سمي التعليمي لان البحث في العلوم التعليمية اي الرياضية انما يقع عن الجسم بهذا المعنى وانما سمي ثخنا لان الثخن اسم لحشو ما بين السطوح اي ذا عمق والقابل ان يعرض بعرف التحريكة الكرة والنحاه اذا اعتبر نزولا هو عمق لان العمق يحرياه من فوق وان اعتبر به صعود اسمي سمكا لانه يحرماه من اسفل وقد يطلق العمق على معنى اخر وهو البعد المقاطع للطول والعرض ولم يعتبر المصنف مقاطعة العرض وهو محتاج اليه واعلم ان العمق قد يطلق ايضا على نفس الثخن والطول له خمسة معان احدها الامتداد كيف كان وثانيها الامتداد الذي يعرض اولا وثالثها اطول الامتدادين المتقاطعين في السطح غير اعتبار المقدم والمتاخر ورابعها الامتداد الاخذ من راس الادمي الى قدميه وفي ساير الحيوانات من راسه الى ذنبه والمصنف يسمي البعد الاخذ في ساير الحيوانات من ظهره الى اسفله طولا وهو في اصطلاح الاخرين عمق فقد خالف اصطلاحهم وخامسها الامتداد الاخذ من مركز العالم الى محيطه والعرض له اربعة معان احدها البعد المفروض ثانيا والثاني الامتداد الاقصر والثالث البعد الاخذ من يمين الحيوان الى شماله والرابع المقدار الذي به يعد ان المصنف يسمي الامتداد الاخذ من راس الحيوان الى ذنبه عرضا وهو في اصطلاح الاخرين

انه

اي داخل بين السطوح ... التعليمي ... معنا ...

اي الكرة المصمتة

قف

طول لابيان يمكن توجيه كلامه بحيث يستقيم على الاصطلاح فيقال معناه ان العمق هو البعد المقاطع للطول والعرض
فيكون قوله والعرض مجرورا وواو يكون من ظهر معطوفا على العمق لا ما يقول فساد هذا الكلام اما اولا فلانه لو كان
العرض مجرورا لاحتيج الى ذكر واو بعده وليست بمذكور واما ثانيا فلانه يلزم الفصل بين المعطوف وهو العرض
وبين المعطوف عليه وهو الطول بكلام اجنبي وهو قوله من ظهر معطوف على شي اخر وهو المقاطع في قوله وقد يطلق
العمق على المقاطع ومثل هذا لا يحتاج الى بيان   والطول والعرض   ان اريد بالطول والعرض والعمق
نفس الامتدادات فهي كميات بالذات فيكون الطول عبارة عن الامتداد كيف كان والعرض عن المقدار الذي فيه
بعدان والعمق عن نفس الجسم وهذه المعاني لم يذكرها المصنف وان اريد بها ساير المعاني المذكورة في الكتاب فهي كميات
ماخوذة مع اضافات وحينئذ على الاول يكون كل خط طويلا وكل سطح عريضا وكل جسم عميقا وعلى الثاني لا يكون
كذلك بل يكون خط طويلا وخط ليس بطويل فاذا سلبنا عن الخط الطول بهذا المعنى فلسنا نسلب عنه نفس
الامتداد بل الاضافة الخاصة العارضة كذلك الامتداد وكذلك السطح والجسم   الثاني في الكم بالذات
وبالعرض   هذا تقسيم اخر للكم واعلم ان الكم اما ان يكون كما بالذات وهو ما يكون كما في نفسه لا باعتبار
حلوله في الكم او حلول الكم فيه او غيرهما كالعدد وانواع المتصل واما ان يكون كما بالعرض وهو اربعة اقسام
الاول ما يكون حالا في الكم بالذات ومثل له بالزمان فان الزمان كم متصل بالذات والعرض اما انه كم بالذات
فلانه داخل تحت الكم المتصل واما انه كم متصل بالعرض فلانه منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة المتصلة
بالذات ولا استحالة في ان يكون الشي من مقولة ثم يعرض له من تلك المقولة شي فان الاضافة قد تعرض لها اضافات
اخرى واما انه كم منفصل بالعرض فلانه يعرض له الانقسام الى الساعات والايام والشهور والسنين الثاني ما
يكون محلا للكم المتصل كالجسم الذي هو محل المقدار او للكم المنفصل كالمعدود الذي هو محل العدد الثالث ما يكون حالا
في محل الكم بالذات كالبياض الحال في الجسم ولهذا يصح ان يقال بياض هذا الجسم طويل او عريض او بياضه اكثر من
بياض جسم اخر او مساو له الرابع ما يكون متعلقا بالكم بان يكون مبدأ لما يعرض له الكم المتصل او المنفصل كما يقال
للقوة انها متناهية او غير متناهية باعتبار ان الاثار الحاصلة منها متناهية وغير متناهية اما بحسب العدد
او بحسب المدة   الثالث في عرضية هذه الكميات   لما فرغ من تعريف الكميات شرع في عرضيتها والمراد
ان القول بانها اعراض فرع على وجودها وعلى كونها زايدة على الجسم والمتكلمون انكروا عرضيتها اما مثل العدد فقالوا انه
عدمي لانه مركب من امور عدمية وكلما كان كذلك فهو عدمي اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلانه مركب من الوحدات
والوحدة امر عدمي واعتبار عقلي كما تقدم في بحث الوحدة واما المقادير فقالوا انها نفس الجسمية او جزؤها بناء على تركب
الاجسام من اجزاء لا تتجزى وذلك لان المقدار لو كان عرضا زايدا على الجسم لكان السطح حالا في الجسم المنقسم
في الجهات الثلث والخط في السطح المنقسم في جهتين والنقطة في الخط المنقسم في جهة واحدة والحال في المنقسم منقسم
على وجه انقسام المحل فيلزم انقسام السطح في الجهات الثلث والخط في جهتين والنقطة في جهة واحدة فيكون
السطح جسما والخط سطحا والنقطة خطا هذا خلف بل يلزم انقسام الكل في الجهات الثلث لحلول الخط
في السطح المنقسم فيها وحلول النقطة في الخط المنقسم فيها وعلى هذا التقدير لزم انقسام الخط عرضا والسطح عمقا

وهذا

ولذا خصهما المصنف بالذكر ولم يقل فينقسم الخط في الجهات   احتج الحكماء بان الحال انما ينقسم بانقسام المحل
اذا كان حلوله فيه حلول السريان ولا نسلم ان حلول هذه الامور في محالها حلول السريان فلا يلزم انقسامها بانقسام
المحل واجاب عنه المتكلمون بان هذا المنع لا يضرنا وذلك لان السطح لا يخلو من ان لا يوجد في شي من الاجزاء المفروضة
للجسم او يوجد والاول محال والا لم يكن حالا في الجسم والثاني لا يخلو اما ان يوجد ذلك السطح بتمامه في كل واحد من
اجزائه المفروضة او لا يوجد بتمامه والاول محال لانه يودي الى قيام العرض الواحد وهو السطح بالكثير وهو الاجزاء
والثاني يودي الى المطلوب لانه حينئذ يلزم ان يكون بعض اجزائه حالا في بعض اجزاء الجسم فيلزم انقسامه بانقسام
المحل وهو المطلوب لا يقال لم لا يجوز ان يحل بتمامه في جزء من الجسم لانه لم يكن حينئذ حالا في الجسم وهو خلاف باتفاق المتكلمين
والحكماء وايضا ذلك الجزء ان قبل الانقسام يعود الكلام المذكور وان لم يقبله استحال حلول السطح فيه لان السطح ينقسم
في الطول والعرض فيلزم انقسام محله ايضا وهو خلاف المقدر ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون بتمامه
حالا في مجموع الاجزاء من حيث هي مجموع ويمكن ان يجاب عنه بانا على ان مجموع اجزاء الشي نفسه فلما نقول يعيد الكلام
المذكور الى المجموع ونقول بعد ما فلنا في الجسم   احتج الحكماء   استدل الحكماء على ان المقدار زايد
على الجسم بوجهين الاول ان الجسم المعين كالشمعة المعينة يتعاقب عليه المقادير المختلفة لانا نجعله تارة كرة
وتارة مثلثا واخرى مربعا مع بقاء الجسمية المعينة والامور المتواردة غير الجسمية الباقية الثاني ان الخط والسطح
من صفات الجسم التعليمي وعوارضه والجسم التعليمي عرض فصفاته اولى بان تكون اعراضا اما انهما من صفاته فلان
السطح نهاية الجسم وطرفه والخط نهاية السطح وطرفه فيكونان عارضين للجسم التعليمي واما ان الجسم التعليمي عرض
فلانه يزيد بالتخلخل وهو ازدياد حجم الجسم من غير انضمام شي اليه كالماء المسخن وينقص بالتكاثف وهو انتقاص حجم
الجسم من غير نقصان شي من اجزائه كالماء اذا برد والمتغير غير الباقي واما ان صفات العرض عرض فلانها لو كانت
جواهر لزم افتقار الجوهر الى العرض والجواب عن الاول من وجهين الاول لا نسلم اختلاف المقادير بل المختلف
في تلك الاحوال هي الاشكال والمقدار في كل الاحوال واحد وذلك انما يقتضي كون الشكل زايدا على الجسم ولا نزاع
فيه وانما النزاع في ان المقدار هل هو زايد على الجسم اولا الثاني ان صحة ما ذكرتم يتوقف على نفي الجزء الذي لا يتجزى
اذ على تقدير وجود الجزء لا يلزم ذلك لجواز ان يكون اختلاف الاحوال المذكورة لا بسبب اختلاف المقادير
بل ذلك بسبب اختلاف اوضاع الاجزاء بانتقال بعضها من سمت الى سمت اخر والجواب عن الوجه الثاني منع
المقدمات وهو ان يقال لا نسلم كونهما من صفات الجسم التعليمي وانما يلزم ان لو كانا موجودين وهو ممنوع وكذلك
لا نسلم ان الجسم التعليمي عرض والقول بالتخلخل والتكاثف مبني على نفي الجزء والا لزم انقسام الجزء ونفي الجزء ممنوع
وكذلك لا نسلم بقاء الجسمية بعينها عند عظم المقدار فان من الجايز ان ذلك العظم لا يحصل الا بعد تفرق اتصال
الجسم والتفرق عندنا موجب لزوال تلك الجسمية   الرابع في الزمان   الزمان عند المتكلمين
عبارة عن مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم ازالة للايهام كما يقال اتيك عند طلوع الشمس فان طلوع الشمس
معلوم ومجيئه موهوم فاذا قرن ذلك الموهوم بذلك المعلوم زال الابهام ولو انه قرن بحادث اخر كقدوم
زيد كان صالحا لكن اقترانه بالطلوع لما ان الطلوع اعرف واشهر كان هذا التوقيت اولى وهكذا ذكر الشريف

لكن

في شرح المحصل ثم اعلم ان من الناس من انكر وجود الزمان في الخارج واستدل بانه لو كان موجودا لم يخل ان يكون قار الذات او لا والقسمان باطلان اما الاول فلانه يودي الى ان يكون الشي الذي قد حدث في هذا اليوم قد حدث في زمان الطوفان وبالعكس والحس يكذبه واما الثاني فلانه يلزم حينئذ ان يكون بعض اجزايه قبل وبعضها بعد بحيث لا يجامع القبل البعد لانه المتقدم وهذا التقدم من خواص التقدم الزماني فيلزم ان يكون للزمان زمان والكلام فيه كالكلام في الزمان الاول ويكون للزمان زمان اخر لا الي نهاية وانه محال والجواب انا نختار القسم الثاني ولا نسلم ان ذلك التقدم بسبب زمان اخر بل ذلك التقدم له لذاته لا لامر منفصل فلا يلزم التسلسل

والمثبتون تمسكوا بوجهين ذهب الحكما الي ان الزمان موجود في الخارج احتجوا علي ذلك بوجهين احدهما ان الزمان قابل للزيادة والنقصان والمساواة وكلما كان كذلك فهو موجود اما الصغرى فلانا اذا فرضنا حركة في مسافة معينة بمقدار معين من السرعة وفرضنا حركة اخرى في مثل تلك المسافة فلا تخلو الحركتان من ان تتوافقا في السرعة والابتدا والوقوف جميعا او في السرعة والوقوف دون الابتدا او في الابتدا والوقوف دون السرعة فان كان الاول كان بين كل واحدة من الحركتين وبين كل امكان يتسع لقطع تلك المسافة المعينة مساو لامكان الاخرى واليه اشار بقوله فيكون اخذ الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة والامكان ههنا لا يراد به الامكان الحقيقي فان ذلك لا يتعدد ولا يكون له نصف او ثلث بل يراد به امر يقع فيه الحركة وان كان الثاني او الثالث كان بين اجزا الحركة السابقة وهي الماخرة في الثاني والبطيئة في الثالث وبين تركها امكان قطع مسافة اقل من الاول فيكون امكان قطع المسافة القليلة اذا فرض قطعها بالسرعة المعينة اقل من الامكان المعين وجزا منه فثبت ان هذا الامكان قابل للمساواة والزيادة والنقصان والتجزية واما الكبرى والبها اشار بقوله ولا شي من العدم كذلك اي قابل للزيادة والنقصان فظاهر قوله واقل منها يقطع معين اشارة الى ما قلنا في القسم الثالث من ان الحركة البطيئة تقطع من مسافة السريعة وقوله وبين اخذ السابقة وتركها اشارة الي ما قلنا في القسم الثاني من ان السابقة تقطع اكثر قوله وهو جزاي هذا الامكان الاقل من الامكان الاول حكم يشترك فيه القسم الثاني والثالث اذا عرفت ذلك فاعلم ان غاية الغرض الاول بيان كون الزمان قابلا للمساواة وغاية الغرض الثاني بيان كونه قابلا للزيادة والنقصان والتجزية وفيه دلالة ايضا علي ان الامكان مغاير لنفس الحركة وسرعتها فان السريع الاول يشارك الثاني في الحركة والسرعة ويخالفها في مقدار هذا الامكان واما الغرض الثالث فيحتمل ان يكون بيانا اخر لكونه قابلا للزيادة والنقصان ويحتمل ان يكون قابلا للتنبيه علي ان هذا الامكان مغاير لمقدار المسافة لان الحركة البطيئة والسريعة اشتركا في هذا الامكان وتساويا في مقدار المسافة هذا ما عندي في حل هذا المقام

الثاني كون الاب قبل الابن هذه هي الحجة الثانية علي ان الزمان موجود في الخارج وتقريرها لو كانت القبلية والبعدية من الامور الوجودية لكان الزمان موجودا في الخارج لكن المقدم حق وذلك كون الاب قبل الابن معلوم بالضرورة وتلك القبلية يستحيل ان تكون نفس وجود الاب او عدم الابن لانه يمكن تعقلهما مع الغفلة عن تعقل القبلية والبعدية وايضا القبلية امر معقول بالقياس الي غيره ووجود الاب وعدم الابن ليسا كذلك فيكون القبلية امرا زايدا وحينئذ اما ان يكون عدميا او وجوديا واذا كانت اللاقبلية عدمية كانت القبلية وجودية لوجوب

والاول محال لانه يصدق اللاقبلية التي هي عدم القبلية علي العدم [illegible]

كون احد النقيضين وجوديا فظاهر انها ليست من الموجودات المستقلة بانفسها في الخارج لانها من النسب والاضافات فلا بد لها من موصوف ولا يجوز ان يكون الموصوف هو الاب من حيث هو لانه جوهر جسماني وهذا الاعتبار ليس قبل الابن فيكون امرا لحقته القبلية بالذات دفعا للدور والتسلسل واستحال ان يكون ثابت الاجزا لاستحالة ان تلحقه القبلية والبعدية لذاته بل امرا متقضيا ولا يجوز ان يكون هو الحركة لان الحركة يعقل قبل يجوز تعقلها بعد والذي تلحقه القبلية لذاته استحال تعقله بعد فتعين ان يكون ذلك هو الزمان والجواب عن الوجه الاول ان الامكان اعتبار عقلي لانه امتداد موهوم في الدهر من اخذ الجسم في الحركة الي تركها واما قبوله الزيادة والنقصان فلا يدل علي وجوده في الخارج اذ المعدوم قد يتصف كما كان من الغد الي الابد اكثر مما بعد الغد الي الابد والجواب عن الوجه الثاني واليه اشار بقوله وكذا السلب ان القبلية ايضا اعتبار عقلي لا وجود لها في الخارج وكونها نقيض اللاقبلية لا يستلزم وجودها لجواز كون النقيضين عدميين كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى ثم اختلفوا القايلون بوجود الزمان اختلفوا في ماهيته وضبط الاقوال فيه ان يقال الزمان اما جوهر او عرض فان كان جوهرا فاما ان يكون مجردا او جسما وان كان عرضا فهو غير قار الاجزاء وحينئذ اما ان يكون الحركة او مقدارها فذهب بعضهم الي انه جوهر مجرد لا يقبل العدم وقد يعبر عنه بانه جوهر مجرد واجب الوجود لذاته واحتجوا عليه بان الزمان موجود متى فرض عدمه وما لزم الخ من مجرد ذلك وكلما كان كذلك كان واجب الوجود اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلان كل ما كان موجودا ثم فرض عدمه كان عدمه لا محالة بعد وجوده بعدية زمانية فاذن يلزم من فرض عدم الزمان وجوده وهو محال واذا ثبت انه واجب الوجود ثبت ان الزمان واجب لذاته ولا شي من الجسم والجسماني بواجب لذاته فثبت ان الزمان ليس بجسم ولا جسماني ولظهور هذا لم يتعرض له المصنف والجواب ان مجرد فرض عدم الزمان لا يستلزم المحال حتى يكون واجبا لذاته بل المستلزم للمحال عدمه بعد وجوده وما كان كذلك انما يكون دايم الوجود ولا يلزم منه وجوب الوجود لان الدايم اعم من الواجب وذهب بعضهم الي ان الزمان جسم وهو الفلك الاعظم لان الزمان محيط بجميع الحوادث والفلك الاعظم محيط بها فالزمان هو الفلك الاعظم وخلله ظاهر لان الموجبتين في الشكل الثاني لا ينتجان وذهب بعضهم الي ان الزمان عرض وهو حركة معدل النهار لان الزمان غير قار الذات والحركة ايضا كذلك وخلله مثل خلل ما تقدم ولهذا لم يتعرض له المصنف فان قلت المراد ان الزمان غير قار وكل ما كان كذلك فهو حركة قلت الكبرى ممنوعة ويدل علي بطلان هذا المذهب وجوه منها ان كل حركة توصف بالسرعة او البطء ولا شي من الزمان كذلك فلا شي من الحركة بالزمان وينعكس الي قولنا لا شي من الزمان بالحركة وايضا لو كان الزمان حركة المعدل لجاز ان يوجد مع زمان اخر لان حركة معدل النهار توجد مع حركة اخرى وذهب ارسطو ومتابعوه الي ان الزمان قابل للمساواة والمفاوتة لما مر من الدليل وكل ما كان كذلك فهو كم فالزمان كم ولا يجوز ان يكون كما منفصلا لانه لو كان مركبا من وحدات غير قابلة للانقسام فيلزم تركب المسافة من اجزا لا تتجزى وسيجي بطلانه في كتاب الجواهر وانما لزم ذلك لان المتحرك اذا قطع في جزء لا يتجزى من الزمان جزءا من المسافة فان لم ينقسم جز المسافة المقسم لزم ما ذكرنا وان قبل كان زمان قطع نصف ذلك الجزء نصف زمان قطع كله فيلزم انقسام جزء الزمان علي تقدير عدم الانقسام فثبت ان الزمان كم متصل ثم لا يجوز ان يكون قار

لانه لو كان كما منفصلا

الذات لامتناع اجتماع اجزائه فهو انما يوجد على سبيل التقضي والتجدد وكلما كان كذلك يحتاج الى مادة اما لان كل حادث
فهو في موضوع ولا بد من ان يكون مقدارا لهذا الموضوع او الهيئة والاول محال لان الموضوع ان كان هو المسافة
كان المتساويان في المسافة متساويين في هذا المقدار وهو باطل لان الاثنين المختلفين في هذا المقدار متساويان في
المسافة وبالعكس وان كان هو المتحرك كان كلما زاد المقدار كان المتحرك اعظم فيلزم ان يكون الابطا اعظم من الاسرع
وان كان هو الجسم من حيث هو جسم لا يزداد بزيادة هذا المقدار ولا ينقص بنقصانه وليس كذلك فتعين ان يكون
مقدار الهيئة الموضوع وليس مقدارا للهيئة القارة لان مقدار الهيئة القارة يجب ان يكون قارا والا لزم تحقق الشيء
دون مقداره وهذا يدل ايضا على انه ليس مقدار المسافة والمتحرك وهو اذن مقدار هيئة غير قارة وهي الحركة
اذ لا نعني بها سواها وتلك الحركة يجب ان تكون مستديرة لان الحركة المستقيمة منقطعة لا محالة لتناهي الابعاد
ولوقوع السكون بين كل حركتين والزمان لا ينقطع اما لقدمه واما لاستلزامه الخ على ما تقدم ويجب ان يكون اسرع
الحركات وهي الحركة اليومية التي هي حركة الفلك الاعظم وذلك لان ساير الحركات واقعة في الزمان ومقدرة به
فيمتنع ان يكون الزمان مقدارا لها وايضا لو لم يكن اسرع الحركات لم يقدر به ساير الحركات والا لزم تقدير
الاكثر بالاقل وهو مح فان الاكثر لا يقدر بالاقل وانما عبر عنها بالحركة اليومية لان دورتها انما تتم في قريب من يوم وليلة
واعلم ان هذه الحجة ضعيفة لان صحتها موقوفة على مقدمات احدها ان كل ما يقبل المساواة والمفارقة
فهو كم وهي ممنوعة لانه انما يلزم ذلك ان لو كان قبوله لها بالذات وهو غير مسلم والثانية امتناع الجوهر الفرد وفي
ان يكون غير منفصل انما يتوقف عليه وهو ايضا ممنوع والثالثة انه يجب ان يكون له محل اما لكونه عرضا وهو ممنوع لانه
عدمي عند المتكلمين واما لكونه حادثا وافتقار الحوادث الى المواد ممنوع ايضا لما سبق مر الخامس في المكان
من الناس من انكر وجود المكان والمحققون اثبتوه لانا نجزم بان المتحرك ينتقل من جهة الى حيز ومن حيز الى حيز فلو لم يكن هذه الاحياز
موجودة استحال انتقال المتحرك عن بعضها الى بعضها والاحياز ان يكون جزءا من المتمكن بل خارجا عنه لان حيز الشيء ينتقل بانتقاله
والمكان لا ينتقل بانتقال المتمكن فجزء الشيء لا يكون مكانا وهو السطح الباطن الحاوي اعلم ان الناس اختلفوا في امكان الخلاء
فارسطو واتباعه ذهبوا الى امتناعه فالمكان عندهم لامتناع ان يكون خلاء بل هو عندهم عبارة عن السطح الباطن من الجسم
الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي واما القائلون به فهم فرقتان فرقة تزعم انه بعد مجرد ايهامي لا مادة ممتد
في جميع الجهات من شانه ان يشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون مكانا لها وهم اصحاب البعد فالمكان عندهم هو الخلا
واليه اشار المصنف بقوله والبعد الموجود الذي ينفذ فيه الجسم عند شيخ ارسطو وهو افلاطون ثم منهم من يجوز خلوه عن الجسم
ومنهم من منع ذلك وفرقة تزعم انه لاشي محض وعدم صرف وهو ان يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يكون بينهما
ما يلاقيهما وهذا مذهب المتكلمين والمكان عندهم هو الا هو البعد المفروض الموجود واليه اشار بقوله والمفروض
عند المتكلمين والعبارة المشهورة عندهم ان المكان هو الفراغ المتوهم المشغول بالشيء الذي لو لم يشغله كان خاليا
واعلم ان ما تقدم من الدليل على وجود المكان في الخارج يدل على بطلان هذا المذهب ولهذا الخرية المصنف
في ابطاله قال السلم انا نعلم ... ان كل جسم في حيز فكيف يمكن ان يكون الجسم حاصلا في شيء يعرضه الفارض
بحيث لو لم يوجد ذلك الفرض لا يتحقق ذلك المفروض مع ان الجسم يكون حاصلا في الحيز ويظهر مما ذكرنا سقوط ما

وامّا

احتج اصحاب — دليل الاول

من اعتقد ان المصنف اختار هذا المذهب اعني القول بالبعد المفروض
ارسطو على ان المكان هو السطح بانه اما سطح او خلاء والثاني باطل فتعين الاول وذلك لان الخلاء اما ان يكون عدميا او يكون وجوديا
في اختلاف الرايين وطالحايط اما كونه عدميا فلانه قابل للزيادة والنقصان اذ الخلاء المفروض بين طرفي الاناء اقل من المفروض
بين السماء والارض اضعاف ما بين المدينتين وكل ما هو قابل للزيادة والنقصان فهو امر وجودي واما كونه وجوديا فيبطل ايضا
بوجوه الاول انه لو كان امرا وجوديا مجردا وحصل فيه جسم لزم تداخل البعدين اعني بعد الجسم والبعد المجرد الذي هو المكان
والتالي باطل بيان الملازمة ان المتمكن اذا حصل في المكان فلا يخلو من ان لا يبقى البعدان فيه بان يعدما او يعدم احدهما
فيلزم تمكن المعدوم في المعدوم او تمكن الموجود في المعدوم او عكسه والكل باطل او يبقيا معا وحينئذ اما ان يتميز احدهما
عن الاخر او لا يتميز والاول باطل لانا لا نعني من طرفي الاناء المملو بالماء مثلا الا بعدا واحدا بعينه والثاني وهو ان لا يتميز احدهما
عن الاخر وهو التداخل اذ المعني به ملاقاة الشيئين بالكلية بحيث يتحدان في الوضع والمقدار واما بطلان التالي فلانه لو جاز
تداخل البعدين لجاز تداخل الثلاثة والاربعة وغيرهما حتى يجتمع جميع اجزاء العالم في حيز خردلة واحدة واستحالته ظاهرة وايضا
تداخل بعدين يستلزم اتحاد الاثنين وهو محال لما سيجي والقائل ان يقول لا نسلم ان تداخل بعد جسمي في بعد مجرد يستلزم جواز تداخل
ابعاد جسمية اخرى فيه وكيف ذلك والفرق ظ لان الاول لا يلزم منه تداخل الجسمين والثاني يستلزمه — الثاني ان
تجرده — هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس امرا وجوديا وتوجيهه ان تجرد هذا البعد اما لذاته
او للوازم ذاته او لعارض من عوارضه والكل باطل اما الاولان فلاقتضائهما تجرد جميع الابعاد واما الثالث فلانه يؤدي
الى ان يكون الشيء بحسب ذاته مفتقرا الى المحل وبحسب بعض عوارضه مستغنيا عنه فيلزم تخلف مقتضى الذات ومرجوحية
ما بالذات بالنسبة الى ما بالغير وهو مح — الثالث — توجيهه ان المكان ان كان مجردا فلا يخلو اما ان يصح
الحركة على ذلك البعد او لا يصح وكل منهما مح اما الاول فلانه حينئذ يحتاج ايضا الى مكان اذ الحركة عبارة عن الانتقال من
مكان الى اخر واذا كان له مكان ايضا بعدا ونقرر هذا البعد الى بعد اخر وذلك البعد الى بعد اخر فيلزم ان يكون هناك
ابعاد متداخلة الى غير النهاية وهو باطل وبتقدير تسليمه فالمقصود حاصل لان مجموع هذه الابعاد الغير المتناهية قابلة
للحركة فيكون لها مكان وذلك المكان يجب ان لا يكون بعدا لانه لا محالة يكون خارجا عن الابعاد لما تقدم من استحالة كون
المكان جزءا والخارج عن جميع الابعاد لا يكون بعدا ولا لازما من لوازمها او عارضا من عوارضها والكل باطل اما الاولان
فلاستلزامهما امتناع الحركة على الاجسام ضرورة اشتمالها على الابعاد واما الثالث فلانه بتقدير زوال العارض
يصح الحركة على ذلك البعد اذ الفرض ان الطبيعة من حيث هي قابلة للحركة والمانع عارض من خارج وهو القسم الاول
من الترديد الاول وقد ابطلناه واليه اشار بقوله وبعود الالزام المذكور اي المذكور في القسم الاول من كون الابعاد
غير متناهية او كون المكان غير بعد وقال شارح الملخص المراد بالالزام المذكور رجحان ما بالعرض على مقتضى
الذات اذ البعد لذاته قابل وقد عرض مانع وفيه نظر اما اولا فلان ذلك انما يلزم ان لو كان الذات تقتضي شيئا والمانع
يمنعها عنه وليس كذلك فيما نحن فيه اذ الذات ليست مقتضية للحركة انما هي قابلة لها واما ثانيا فلان كون
الذات قابلة لشيء مع عروض مانع عنه ليس بمحال كيف وله نظائر في الخارج واما ثالثا فلان صريح لفظ الملخص
وكذا سياق كلام المصنف يدل على ما ذكرنا فيجب ان يحمل عليه والقائل ان يقول لا نسلم ان مجموع الابعاد باسرها قابلة للحركة

خل

الموجود

نعدا

واما استحالة التالي فهو ان لا يصح الحركة على تلك الابعاد لان المانع من الحركة يكون ماهية البعد

حتى يكون لها مكان فان من الجائز ان يكون كل واحد منهما مائلا بالحركة ولا يكون مجموعهما من حيث هو المجموع مائلا لها وكذلك لا نسلم
ان ذلك المكان خارج عن كل الابعاد وانما يلزم ان لم تكن السلسلة مشتملة على جميع الابعاد وهو ممنوع   الثاني لو كان
خلا   هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الداله على امتناع الخلا وتوجيهه انه لو وجد الخلا لجاز ان يتحرك فيه جسم والتالي
باطل اما الشرطيه فلانه لو كان هناك ما يمنعه عن الحركة لكان الخلا ملا واما بطلان التالي فلان الجسم اذا تحرك فيه فلابد
من ان يكون حركته واقعه في زمان او لا في زمان والثاني باطل اما الثاني فلان كل حركة تكون في مسافة منقسمة فيكون وقوع نصفها
قبل وقوع النصف الاخر فيلزمه لا محالة البعدية فهي الزمان واما الاول فلانا لو فرضنا ان المتحرك قطع فرسخا من
الخلا في ساعة من الزمان وقطع مثل هذه المسافة من الملا ايضا فلابد ان يكون قطع الملا في اكثر من ساعة واحدة لامتناع
ان يكون زمان الحركة مع العايق كزمانها لا مع العايق فلنفرض انه يقطع الملا في عشر ساعات ولنفرض ملا ارق من هذا
الملا بحيث يكون نسبة قوامه الى قوام الاول كنسبة زمان الحركة في الخلا الى زمانها في الملا الاول فيكون قوامه عشر
قوام الملا الاول واذا كان قوامه عشر قوام الاول كان زمان قطعه عشر زمان قطع الاول اذ قلة الزمان وكثرته
بحسب رقة القوام وغلظته فكان ساعه وحينئذ يلزم ان يكون الحركة مع العايق وهي الحركة في الملا الارق مثل الحركة
لا مع العايق وهي الحركة في الخلا وهو محال بالضرورة   الثالث لو كان خلا   هذا وجه اخر على امتناع
كون المكان خلا وتوجيهه انه لو كان خلا لزم ان لا يتحرك الجسم ولا يسكن والتالي باطل بالضرورة بيان الشرطيه ان الخلا اما بعد
متشابه كما هو مذهب افلاطون او عدم صرف كما هو مذهب المتكلمين وايا ما كان لا يكون فيه اختلاف اجزاء واذا كان
كذلك امتنع ان يسكن الجسم في بعض جوانبه اذ ليس حصوله في بعضها اولى من حصوله في غيره وامتنع ان يتحرك ويميل في
بعض جوانبه الى البعض الاخر لان الحركة ترك حيز وطلب اخر وذلك لا يتم الا بامتياز الجزئين والامتياز بين الشيئين
يستدعي نوع اختلاف فان قلت   لم لا يجوز ان يكون المقتضي لحصوله في بعض الجوانب قوة في الجسم او الفاعل المختار
قلت   لان نسبتهما الى جميع اجزاء الخلا بالسويه فالاقتضاء يؤدي الى الترجح من غير مرجح والجواب بان
واجيب عن الاول   شرع في الجواب عن الوجوه المذكوره وتوجيه الجواب عن الوجه الاول بانا لا نسلم ان الخلا ليس
عدميا وقبول الزياده والنقصان ليس على سبيل التحقيق بل باعتبار الفرض والتقدير وذلك لا يدل على وجوديته فانه
يمكنا ان نتوهم العالم على وجه يكون نصف قطره ازيد من نصف قطر هذا العالم مع انه لا يلزم منه اثبات البعد موجودا
خارج العالم وان سلم ذلك لكن لا نسلم انه ليس وجوديا وما ذكرتم من الوجوه الثلاثه ممنوع اما الاول فمنع الملازمه لان
التداخل انما يلزم على تقدير عدم امتياز احد البعدين عن الاخر وهو ممنوع لانه لا يلزم من عدم تمكن الحس عن الامتياز
عدمه في الواقع واما الثاني فلانا لا نسلم ان التجرد ليس لعارض قوله والا لكان المفتقر الى المحل مستغنيا ممنوع لان ذات البعد
من حيث هو لا يقتضي الاحتياج الى المحل ولا الاستغناء عنه واما الثالث فلانا نختار ان البعد المجرد لا يقبل الحركة لعارض
ولا يلزم منه المحال المذكور في القسم الاول فان من الجائز ان يكون هذا العارض لازما له حال تجرده ومستغنيا عنه حال حلوله
في المادة وحينئذ لا يلزم من امتناع حركة البعد المجرد امتناع حركة الاجسام وتقرير الجواب عن الوجه الثاني ان مساواة
زمان ذي العايق لزمان عديمه انما يلزم على تقدير كون الحركة لا تستدعي الزمان لذاتها بل بسبب ما في المسافة من العايق وليس كذلك
اما اولا فلانه لو كان كذلك لزم كون الحركة في الخلا لا في زمان والخصم لا يجوزه لانه ينافي ما ادعاه من مساواة الزمانين واما ثانيا فلان

وكلاهما
مع

الحركة من حيث هي لا تقتضي الا على مسافة منقسمة متجزية بناء على نفي الجزء وحينئذ كان وقوع نصف الحركة قبل وقوع النصف
الاخر منها والقبليه والبعديه من لواحق الزمان واذا كان كذلك فاذا فرضنا الحركة الخلائية في الفرض المذكور واقعة في
ساعة كانت هذه الساعة هي التي تستحقها الحركة لذاتها واذا فرضناها في الملا الاول واقعة في عشر ساعات فالساعة
الواحدة تكون من مقتضى ذات الحركة وتسع ساعات من مقتضى العايق ويلزم منه ان يكون زمان حركة الملا الارق ساعة ،،
بما اقتضاه الحركة وعشر تسع ساعات بما اقتضاه العايق فيزيد زمان الحركة في الملا الارق على الحركة الخلائية ولا يلزم المساواة
واعلم ان بعض الشارحين جعل قوله والا لكانت الحركة في الخلا لا في الزمان مع قوله وحمل عليه الى اخره دليلا واحدا وهو ظاهر
الفساد لانه لو كان دليلا واحدا لبقي قوله والا لكانت الحركة في الخلا لا في زمان ضايعا لا فائدة منه واعلم ان تقسيم محكومه
يجب ان يكون مخصوصا بمحل الخلاف والمقصود انقسامها باعتبار المسافة اذ لو كانا مجرورين كان الضمير عايدا الى الحركة وكان
المعنى ان المسافة منقسمة بانقسام الحركة وهو خلاف ما ذكره المصنف لانه ليس في بيان انقسام المسافة وايضا لا يستقيم
حينئذ قوله الى اجزاء بعضها قبل وبعضها بعد وتقرير الجواب عن الوجه الثالث ان يقال لا نسلم ان حصول الجسم في
بعض جوانب الخلا ليس اولى فان الخلا بعد متشابه مساو لمقدار العالم وحصول بعض الاجسام في بعض جوانبه لما بين
ذلك الجسم وبين بعض الجوانب من منافرة او ملايمة او بسبب قرب الجسم وبعده من ذلك الجانب فان القرب يقتضي حصوله
في القرب وفيه نظر   وعورض بان القول بالسطح باطل   لما فرغ من ادلة القائلين بان المكان هو السطح
شرع في ادلة القائلين ببطلانه وهي ثلاثة الاول لو كان المكان هو السطح لزم التسلسل[?] في الاجسام والتالي باطل بيان الشرطيه
ان السطح الذي جعل مكانا لابد له من جسم يقوم ذلك السطح به وكل جسم فهو محتاج الى مكان فيكون ذلك الجسم ايضا
محتاجا الى مكان فلو كان مكانه سطحا اخر لافتقر ذلك السطح الى جسم اخر وذلك الجسم الى سطح اخر وهلم جرا ويلزم
التسلسل ومنع التسلسل بجواز الانتهاء الى جسم لا مكان له كالفلك الاعظم عند ارسطو واصحابه الثاني لو كان المكان هو السطح المحيط
بالجسم لكانت الحركة عبارة عن مفارقة سطح متوجها الى سطح ولو كان كذلك لكان الواقف في الماء عند جريان الماء عليه متحركا
والحس يكذبه فان قيل السكون عبارة عن بقاء مسامتة الجسم ونسبته الى سائر الاجسام الساكنة واذا كان كذلك جاز
ان يكون الجسم ساكنا مع تبدل السطوح عليه فلا يلزم حينئذ كون الواقف المفروض متحركا قلنا انا نعلم بالضرورة
ان بقاء النسبه معلل بسكون الجسم فيستحيل تعريف السكون بالبقاء الثالث لو كان المكان هو السطح لزم ازدياد المكان
وانتقاصه مع بقاء المتمكن بحاله والتالي ظاهر الفساد اما الاول فلان الشمعة المكعبة اذا جعلناها كرة كان السطح المحيط
بها اصغر من السطح المحيط بها عندما كانت مكعبة اذ الدايرة اوسع الاشكال فقد ازداد المكان مع ان المتمكن بحاله
واما الثاني فعندما اذا كعبت الكرة   والدليل على امكان الخلا   هذان دليلان استدل بهما المتكلمون
على امكان وقوع الخلا وتقرير الاول منهما انا اذا وضعنا سطحا املس لا مسام فيه على سطح اخر مثله بحيث لا يتخللهما
ثالث فيمكننا ان نرفع السطح الاعلى من الاسفل بحيث يرتفع جميع جوانبه عن جميع جوانب الاسفل دفعة واحدة لان
الجزء الاول من السطح الاعلى اذا ارتفع عن السطح الاسفل وبقي الجزء الثاني ملاقيا للسطح الاسفل لزم وقوع التفكك في
اجزاء السطح الاعلى والحس يكذبه لا سيما الورقة المنطبقة على ما تحتها يرتفع بعض جوانبها دون البعض ولا يمكن للانشقاق[?]
نحو بعض الاجسام فيما لا ينعطف لصلابته كصفحة من حديد او غيره واذا ثبت امكان الارتفاع دفعة فاذا ارتفع لزم

قوله
ان
السطح
الجرم

خلو الوسط عن الجسم في اول حال الارتفاع اذ لو كان هناك جسم فاما ان يقال انه كان بينهما او انتقل اليه والاول محال اذ الفرض
عدم التخلل بمعنى الثاني وحينئذ اما ان يكون من المسام وهو خلاف الفرض اما ومن الجوانب بان لا يمر على الطرف وهو محال او
يمر ثم وحينئذ لا يخلو اما من ان يقال انه حين ما يكون في الطرف يكون في الوسط او انه حين ما يكون في الطرف لا يكون في
الوسط والاول محال والا لزم حصول الجسم الواحد في الزمان الواحد في اكثر من حيز واحد بمعنى الثاني وهو ان يكون
الوسط خاليا عن الجسم عند الحصول في الطرف واعلم ان هذا الدليل انما يستقيم على مذهب الفلاسفة واما على مذهب
المتكلمين فيمكن ان يخلق الله في الوسط جسما عقيب الارتفاع ولو لم يكن خلا هذا هو الدليل الثاني على امكان
وقوع الخلا وتقريره لو لم يكن الخلا موجودا لامتنعت حركة الاجسام والتالي ظاهر الفساد بيان الشرطية ان الجسم اذا
تحرك الى مكان فلا يخلو اما ان ينتقل الجسم الذي كان في ذلك المكان الى مكان اخر اولا والثاني محال لاستلزامه تداخل
الجسمين والاول لا يخلو اما من ان ينتقل الى مكان هذا الجسم المنتقل او الى مكان اخر فان كان الاول يلزم منه الدور لانه توقف
حركة كل واحد من الجسمين عن مكانه وان كان الثاني يلزم تدافع الاجسام باسرها حتى يلزم من حركة بقة واحدة حركة
جميع السموات والارض وذلك معلوم البطلان ضرورة وهذا الدليل ايضا لا يستقيم على مذهب المتكلمين لامكان ان يعدم الله
الاجسام عن الاحياز المنتقل ويوجد اجساما في المنتقل عنها قوله لا يقال الراجح اشارة الى اعتراض ذكره المعلم
الاول والجواب وتوجيه الاعتراض ان يقال لم لا يجوز ان يتحرك الى مكان مملو والجسم الذي فيه ينتقل الى مكان اخر ولا يلزم حركة
جميع الاجسام بل يتخلخل الجسم الذي قدامه ويتكاثف الذي خلفه لان المادة قابلة للمقادير المختلفة فيخلع مقدار الصغر ويلبس
اصغر وبالعكس ويعتبر الجواب ان زوال مقدار بالتخلخل وحصول اخر بالتكاثف مبني على وجود الهيولى وهو ممنوع وكذا ابتني
على كون المقدار عرضا لما تقدم من استحالة التخلخل والتكاثف في الجوهر وعرضية المقدار ممنوعة على ما تقدم

الفصل الثالث في الكيف اتفق الحكماء على ان الكيف جنس لانواع اربعة والمعول في انحصاره فيها على الاستقراء لعدم
وجدان دليل قطعي يدل على الحصر وقد ذكر الشيخ في الشفاء لبيان الحصر وجوها اجودها ان الكيفية اما ان يكون مختصة بالكميات
كالتربيع والتثليث اولا الثاني اما ان يكون محسوسة باحدى الحواس كالحمرة والصفرة اولا الثاني اما ان يكون استعدادا نحو
الكمالات ونقايضها كالمصحاحية والممراضية او نفس الكمالات والنقايض كالصحة والمرض والاول هو الكيفيات الاستعدادية
والثاني هو الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس ولقائل ان يقول حاصل هذا التقسيم يرجع الى ان كل كيفية غير
مختصة بالكم ولا محسوسة اذا لم يكن استعدادا فهي كيفية نفسانية وهو ممنوع ثم اعلم ان الكيفيات المحسوسة اما ان
يكون راسخة كحمرة الدم او غير راسخة كحمرة الخجل والاول يسمى بالانفعاليات والثاني بالانفعالات وسبب التسمية وجهان احدهما
ان الحواس تنفعل عنها اولا وانما اعتبر الاولية ليخرج الاشكال فانه تحس لا بسبب اللون وكذا الحركات والعدد لان
الحس ينفعل عنها انفعالا ثانيا والثاني ان حدوث هذه الكيفيات بالشخص او بالنوع تابع للمزاج الذي لا يتحقق الا عند
الانفعال انفعال البسايط اما بالشخص فكحلاوة العسل فانها حصلت من امور انفعلت وتكونت عسلا واما بالنوع
فكحرارة النار فانها وجدت في النار وان لم يكن تابعا للمزاج والانفعال اذ لا مزاج للنار لكن من شان نوع الحرارة ان تحدث
بالانفعال المزاجي فان قلت لم لا يجوز ان يكون كل واحدة من الحرارة والبرودة قائمة بالبسائط لا بالمركبات ولا يكون
تابعة للمزاج قلت لا نعني بالعناصر حرارة وبرودة فوق التي كانت حاصلة لها في ذواتها واما حدوث الشكل فغير

على حركة الاخر عن مكانه ح

البقة ح

تابع للمزاج لا بالنوع ولا بالشخص واعلم ان كلام المصنف يدل على ان هذين القسمين يسميان بالانفعاليات والانفعالات
وكلام غيره يدل على اختصاصهما بالانفعاليات والانفعالات والسبب في الاختصاص عن غيره الانفعالات وسرعة زوالها ولهذا
اختصت بالانفعالات وهو ينقسم الكيفية المحسوسة تنقسم بانقسام الحواس الظاهرة الى
خمسة اقسام وانما سميت الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة بالكيفيات الاولى لان تكيف البسايط اي العناصر
بهذه الكيفيات الاربع اولا ثم بعدها بسائر الكيفيات ولهذا قيل ان الاستقراء دل على ان الاجسام قد تخلو عن جميع الكيفيات
الا عن هذه الاربع او ما ينتسب اليها فانه قد يوجد الجسم ولا لون فيه ولا رائحة ولا طعم ولا يوجد خاليا عن الكيفيات الاولى
فان قلت العناصر لا تخلو عن الخفة والثقل ايضا وليسا من الكيفيات الاولى قلت تكيف البسائط بالحرارة
والبرودة اقدم من تكيفها بما ذكرت اذ الحرارة التي تفيد الخفة والبرودة تفيد الثقل ومن فسر تكيف البسائط بها اولا بان البسائط
كانت منفعلة بها قبل التركيب فقد اخطأ على ما لا يخفى الثاني في تحقيق الملموسات لما فرغ من ذكر
اقسام الكيفيات المحسوسة اجمالا شرع في ذكرها تفصيلا وبدأ بتحقيق الكيفيات الملموسات لانه لا يخلو جسم عن شيء منها وقد يخلو
عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمشمومة والمذوقة ولذلك سميت الملموسات باوائل المحسوسات واعلم ان الحرارة والبرودة
من اظهر الكيفيات المحسوسة وكلما كان كذلك كان غنيا عن التعريف ولذلك عدل المصنف عن التعريف الى ذكر الخواص
ومن خواص الحرارة تفريق المختلفات وجمع المتماثلات وسبب ذلك انها تفيد السخونة والسخونة مقتضية للميل
المصعد والمركب يختلف اجزاؤه في سرعة الانفعال وبطوه لانه اذا كان من الاجزا الطف كان اقبل للصعود فان الهوا
اقبل له من الماء والماء من الارض فاذا سخنت النار جسما مركبا صعدت الاجزاء اللطيفة دون الكثيفة فينضم الجزو
الهوائي الى اجزاء هوائية والارضي الى اجزاء ارضية فيحصل من ذلك تفريق المختلفات واجتماع المتشاكلات
وهذا الجمع والتفريق انما يعرضان في المركب الذي لا يكون بساطة شديد الالتحام واما الذي يكون التحام اجزائه
شديدا فاما ان يكون اللطيف والكثيف متقاربا وبين او يغلب احدهما على الاخر فان تقاربا وما حدث من تاثير
الحرارة القوية حركة دورية لذلك المركب اذ اللطيف يطلب الصعود والكثيف يطلب الهبوط وبسبب
التلازم الشديد والالتحام القوي لا يمكن الانفصال فيجذب الكثيف اللطيف الى الاسفل ويجذب
اللطيف الكثيف الى فوق فيحدث الحركة الدورية كما في الذهب اذا اذيب بالحرارة وان كان احدهما غالبا
فان كان الغالب هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا اثرت النار فيه بتليينه لا في تسييله كالحديد وان كان
وان كان غالبا جدا لم يقو على تليينه ايضا كما في الياقوت والطلق وان كان الغالب هو اللطيف فيصعد
اللطيف ويستصحب الكثيف ان قويت الحرارة كالنحاس الممتزج بالنوشادر بحرارة قوية فان قيل لا نسلم ان
الحرارة تجمع المتشاكلات فانها تفرق الماء بالتصعيد وتوحد الحطب قلنا جمع المتشاكلات محسوس وقولكم
انها تفرق الماء بالتصعيد ليس كذلك بل اذا احال جزا من الماء هوا فارق ذلك الجزء الماء الذي ليس من طبيعته
ثم يلزم ان يختلط بذلك الهوا اجزاء مائية فيصعد مع ذلك الهوا واما الحطب فان الاجزاء الارضية فيه متماسكة
بالرطوبات المائية التي فيه فاذا فرق بين الرطب واليابس عرض منها تاثير الاجزاء اليابسة والاشبه
ان الحرارة اختلف الحكماء في الحرارة الغريزية والقول الاشبه بالحق ان الحرارة جنس لانواع ثلاثة الحرارة

والبرودة ح

الطلق هو الحجر المطير ح فانه ربما تصعد بالحيلة بالنار القوية ح وتفرقه ح

النارية وهي غير ملائمة للحياة لان الحياة لا تبعها اعني الحرارة التي في بدن الانسان الملائمة للحياة وهي الحرارة الغريزية
الثالثة الحرارة الفائضة عن الاجرام السماوية ويكون كل واحدة منها مغايرا للاخرى بالنوع والدليل على ان الحرارة
النارية مغايرة للحرارة الغريزية كون النارية غير ملائمة للحياة بخلاف الغريزية وعلى انها مغايرة للحرارة الفائضة
من الاجرام السماوية ان حرارة الشمس في عين الاعشى دون حر النار فاختلاف الاثار دل على اختلاف المؤثرات
وذهب بعضهم الى ان الحرارة الغريزية هي حرارة الجزء الناري المنكسر بسبب الامتزاج وذلك لان الجزء الناري اذا
خالط سائر الاجزاء افاد لذلك المركب طبعا واعتدالا دوقوا ما هو بالغ في الكون الى حيث بطل مواده وتحرقه
ولا في القلة الى حيث يعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال ثم حصل بسبب ذلك الجزء الناري من الحرارة والاعتدال
هو الحرارة الغريزية   وقد عرفت الحرارة بالحركة   التجربة دلت على ان الحركة من اسباب
الحرارة وانكر صاحب المعتبر حصولها بالحركة وقال لو كانت الحركة توجب الحرارة لاثرت الحركات السريعة
التي للافلاك في تسخين العناصر حتى تصير الطبائع الحارة العناصر بالنسبة الى الافلاك والثاني باطل واجيب عنه
بمنع الشرطية لانها انما تصدق لو كانت حركات الافلاك غير قابلة للسخونة والحكم كما تعتبر فيه الفاعل
يعتبر فيه القابل ايضا فاذن لا يلزم من حركة الافلاك سخونة العناصر فان قلت حركة الافلاك توجب حركة العناصر
والعناصر قابلة للسخونة فلو كانت الحركة مسخنة لزم ما ذكرنا قلت لا نسلم ان حركة الافلاك توجب حركة
العناصر والذي يدل على خلافه مماسة السطح المقعر للفلك القمر والسطح المحدب لكرة النار فلا يلزم من حركة فلك
القمر حركة العناصر   واما البرودة   ذهب بعض القدماء الى ان البرودة عدم الحرارة عما من
شانه ان يكون حارا فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة والامام ابطل هذا المذهب بانه لو كان كذلك لكان الذي يدرك
من الجسم البارد اما عدم الحرارة واما نفس الجسمية والاول باطل لان العدم لا يحس به والثاني ايضا باطل والا
لكان ادراكنا الجسم حين صيرورته حارا ادراكا للبرودة لان نفس الجسمية لم تتغير فتعين ان يكون البرودة
زائدة على نفس الجسمية ووجودية فيكون التقابل بينهما وبين الحرارة تقابل التضاد واما الرطوبة فاختلفوا
فيها واختار الامام انها عبارة عن البلة المقتضية لسهولة التصاق الجسم بغيره وسهولة انفصاله عنه فعلى
هذا لا يكون الهواء رطبا لانه لا يلتصق بغيره واعترض عليه الشيخ بان الرطوبة لو كانت عبارة عن ذلك لزم ان
يكون العسل والدهن ارطب من الماء لانهما اشد التصاقا منه واجاب   عنه الامام بان الرطوبة ليست
عبارة عما يقتضي سهولة الالتصاق فقط بل عنه وعما يقتضي سهولة الانفصال ايضا ولا شك ان انفصال الماء اسهل من انفصال العسل
اسهل من انفصال العسل والى هذا الاعتراض مع جوابه اشار بقوله لا يقال فيكون العسل ارطب الى اخره وذهب
الحكماء الى ان الرطوبة   كيفية تقتضي سهولة قبول الشكل وسهولة تركه واعترض عليه بانه يلزم منه كون النار ارطب
العناصر لكونها اسهل الاشكال الغريبة لانها الطف وذلك مما لم يقل به احد والحق ان هذا النزاع انما هو في امر لفظي لا في
الامرين اعني سهولة قبول الالتصاق والانفصال وسهولة قبول الاشكال وتركها كل واحد منهما معلوم بالعزوف
والنزاع ما وقع الا في ان المسمى بلفظ الرطوبة اي الامرين هو واصلم ان الرطوبة غير السيلان فان السيلان عبارة عن
حركات توجد في اجسام متواصلة في نفس الامر منفصلة عند الحس بدفع بعضها بعضا فيحصل الحركة بواسطة التدافع

وقد يحصل هذا المعنى في الاجسام اليابسة كالتراب والرمل ولا رطوبة هناك فدل على التغاير قال   واليبوسة
بما لها على الرايين اقول   اليبوسة مقابل الرطوبة على كلا الرايين فعلى راي الامام هي عبارة عن الكيفية التي بها
يكون الجسم عسر الالتصاق والانفصال وعلى راي الشيخ عبارة عن كيفية بها يصير الجسم عسر الشكل بالاشكال
الغريبة وعسر الترك لها والتقابل بينهما تقابل التضاد اللهم الا ان تفسر الرطوبة بكيفية لا تمنع الاتصال والانفصال
او لا تمنع قبول الاشكال وتركها واليبوسة بكيفية تمنع ذلك فيكون بينهما تقابل العدم والملكة حرزوا ان الرطوبة
عدمية على هذا التفسير في تعريف اليبوسة على مذهب الشيخ تصدق على الصلابة قال   واما الخفة اقول
الخفة قوة يحس من محلها بواسطتها مدافعة صاعدة اي من المركز كما يحس في الزق المنفوخ المسكن تحت الماء
وعبارة اخرى الثقل قوة طبيعية يتحرك بها الجسم الى الوسط اعني مركز العالم والخفة قوة طبيعية يتحرك بها
الجسم من الوسط ثم هذه المدافعة يسميها المتكلمون اعتمادا والحكماء ميلا طبيعيا والميل لا يوجد في الجسم اذا كان في
حيزه الطبيعي لان المدافعة اما ان تكون من الحيز او الى الحيز وكلاهما باطل لاستلزام الاول كون الشيء مطلوبا ومهروبا
بالطبع والثاني تحصيل الحاصل لا يقال اذا وضعنا اليد تحت الحجر وجدنا له مدافعة مع كونه في حيزه الطبيعي لان
الحجر انما يكون في حيزه الطبيعي لو كان مركز ثقله منطبقا على مركز العالم والميل على ثلاثة اقسام نفساني وطبيعي وقسري
لان انبعاثه اما ان يكون من نفس الجسم او من امر خارج عنه والثاني هو القسري والاول اما ان يكون اراديا وهو النفساني
او لا وهو الطبيعي كالحجر المنحدر من فوق وقد يجتمع ميلان الى جهة واحدة سواء كان احدهما طبيعيا والاخر قسريا او كان احدهما
طبيعيا والاخر نفسانيا والاول كما في الحجر المرمي الى اسفل فان حركته حينئذ اسرع الى اسفل مما اذا تحرك بطبعه
فدل على ان فيه ميلين والثاني كالانسان المنحدر فانه قد اجتمع فيه ميل طبيعي وارادي اما الارادي فظاهر واما الطبيعي
فلان الانحدار اسهل عليه من الصعود واما جواز اجتماع ميلين مختلفين الى جهتين مختلفتين فمبني على ان الميل يفسر بقوة
توجب المدافعة اعني مبدأ المدافعة وعلتها فان فسر بالاول امتنع اجتماعهما الى جهتين لان المدافعة الى الشيء وعنه لا يجتمعان
وان فسر بالثاني جاز اجتماعهما لانا نجد للحجر المرمي الى فوق في مسافة واحدة بقوة واحدة مختلفة في سرعة
الحركة وبطوئها اذا كان احدهما اصغر والاخر اكبر فدل ذلك على ان في الحجر الكبير ميلا طبيعيا اي مبدأ مدافعة يمنعه عن سرعة
الحركة ومن شانه ان يحدث المدافعة بالفعل العايق وان كان مغلوبا حال وجود العايق قال   والصلابة ممانعة اقول
الصلابة عبارة عن ممانعة الغامز واللين عبارة عن عدمها فيكون بينهما تقابل العدم والملكة وقد تفسر الصلابة بكيفية
تقتضي ممانعة الغامز واللين بكيفية تقتضي عدم الممانعة فيكون بينهما تقابل التضاد والملاسة عبارة عن استواء وضع الاجزاء
في ظاهر الجسم والمراد باستواء وضع الاجزاء ان كلها ماسة على سمت واحد بحيث لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض والخشونة
عبارة عن اختلاف وضع تلك الاجزاء فعلى هذا تكونان من مقولة الوضع لا يقال ان هذين التعريفين انما يستقيمان على
راي المتكلمين لا على راي الحكماء لان الحكماء وان لم يقولوا بوجود الاجزاء بالفعل لكن قالوا بوجودها بالقوة فاذا كان الجسم مما له اذا
فرض اجزاؤه كانت مستوية كان املس والا كان خشنا واذا فسرت الملاسة بكيفية تابعة لاستواء الاجزاء والخشونة
بكيفية تابعة لاختلافها كانتا من مقولة الكيف قال   الثالث في تحقيق المبصرات اقول   ذهب الاوايل الى
ان المبصرات انما هي اللون والضوء وما عداهما انما يبصر بواسطتهما اما الالوان فاظهر المحسوسات حقيقة ووجودا

الاتصال

مع الميل القسري

اذا زال العايق

بالقوة

عن تقويمها واستها بالدليل ومن القدما من زعم انه لاحقيقة للالوان اصلا وقال البياض ليس في نفسه كيفية وجودية وانما هو امر يحصل للحس عند امتزاج الهوا مع الاجسام الشفافة المتصغرة الاجزا كما في الثلج والبلور المسحوق وزبد الما واما السواد فانما يحصل لعدم غور الضوء في الجسم لكثافته واندماج اجزايه وباقي الالوان تحصل بحسب اختلاف التشفيف وتفاوت اختلاط الهوا اجاب المحققون بان ما ذكرتم من امتزاج الهوا وعدم غور الضوء قد يكون سببا لحدوثهما وحصولهما وغاية ما في الباب ان يكون السواد والبياض الحادثان بذلك السبب لا يكونان حقيقيين ولا يلزم من ذلك كونهما غير حقيقيين ولا وجوديين مطلقا والذي يدل على ذلك ان الحس بالبياض فيما لا يعقل فيما ذكرتم من سببيته امتزاج الهوا كالبيض المسلوق والدوا المسمي بلبن العذرا اما البيض فلانه اذا سلق صار بياضه اشف وابيض وليس ذلك لان النار احدثت فيه هوايية لان بياضه لو كان بسبب ذلك لوجب ان يكون بعد الطبخ اخف واللازم باطل لانه بعد الطبخ اثقل مما كان قبله واما لبن العذرا فلانه يجف بعد الابيضاض وقبل الابيضاض لا يجف ولو كان بسبب الابيضاض مخالطة الاجزا الهوايية للاجزا المائية لما جف بعد الابيضاض فدل ذلك على ان الاجزا الهوايية بعد الابيضاض اقل والارضية اكثر واعلم ان منهم من سلم ان السواد لون حقيقي دون البياض وفرق بان السواد لا ينسلخ عن الجسم البتة والبياض قابل لكل الالوان والقابل لكلها يكون عاريا عن كلها والمشهور ان اصل الالوان من الناس من ظن ان اللون الحقيقي ليس الا السواد والبياض وما عداهما انما يحصل من تركبهما ومنهم من زعم ان الالوان الحقيقية خمسة السواد والبياض والحمرة والخضرة والصفرة وجعل البواقي مركبة منها والكل محتمل لانه قد علم بالتجربة ان اجساما مختلفة اذا سحقت جدا وخلطت ظهرت بحسب مقادير المختلطات الوان مختلفة فمن المحتمل ان يكون سائر الالوان كذلك لكن البصر يعجز عن التمييز بينها الوانا محكمة ومن المحتمل ان يكون سائر الالوان مفردة وقد وقع في كلام الشيخ ان الالوان معدومة في الظلمة ثم تحدث عند الاضاءة لانها غير مرئية في الظلمة فعدم الرؤية اما لعدمها وهو المطلوب او لكون الظلمة مانعة من الرؤية وهو باطل لان الظلمة عدم والعدم لا يكون مانعا وتوجيه الجواب منع الحصر لان ههنا قسما اخر وهو ان يكون الابصار مشروطا بالاضاءة فيكون عدم الرؤية لعدم شرطها ويتفرع على وجود الالوان اشتداد بعضها وضعف بعضها ويحتمل ان يكون سبب ذلك ان الالوان اذا لم يخالطها ما يخالفها بل بقي صرفا كانت شديدة وان اختلطت الاجزا السود مثلا بالاجزا البيض اختلاطا لا يتميز بعضها عن بعض في الحس فنرى هذا الابيض اقل بياضا من الابيض الذي لم يخالطه لون اخر ولما كانت مراتب الاختلاط كثيرة كانت مراتب فوق البياض وضعفه كثيرة واما الاضواء

الضوء من الكيفيات المحسوسة وهي مغايرة للون وقد تعرف بانه كمال الشفاف من حيث انه شفاف وذهب قوم من القدما الى ان الضوء اجسام صغار تنفصل عن المضيء وتتصل بالمستضيء لانها متحركة وكل متحرك جسم اما الصغرى فلانا نشاهد انحدارها من الشمس ولانها تنعكس عما لقاه الى غيره والانعكاس حركة واما الكبرى فظاهر لاستحالة الانتقال على الاعراض واجيب بالمنع والمعارضة اما المنع فتوجيهه ان يقال لا نسلم ان الضوء متحرك والانحدار ممنوع فان المضيء لما كان عاليا سبق الى الوهم انحدار الضوء من عنده وليس كذلك بل المقابل للمضيء يتكيف بالضوء وكون الانعكاس حركة ممنوع ايضا بل هو التكيف المذكور واما المعارضة فمن وجهين ا م

انها لو كانت اجساما متحركة لكانت حركتها اما طبيعية او قسرية او ارادية والاخير باطل بالضرورة والثاني ملزوم للاول والاول ايضا باطل والا لكانت حركتها الى جهة واحدة وكانت الاستضاءة مختصة بالجهة التي تتحرك اليها الضوء وليس كذلك والوجه الثاني هو ان الاضواء لو كانت اجساما لم تخل اما ان يكون محسوسة او لا والتالي باطل بقسميه اما الشرطية فظاهرة واما بطلان التالي محسوسة فلانها لو كانت محسوسة لكانت ساترة لما تحتها لان كل مرئي حائل عن ابصار ما وراءه كما يجي ولو كانت ساترة لزم من ازدياد النور ازدياد الستر والامر بالعكس واما كونها غير محسوسة فلاستلزام كون الضوء غير محسوس وهو باطل بالضرورة وذهب قوم الى ان الضوء هو اللون وقالوا ظهور المطلق ضوء وخفاء المطلق ظلمة والمتوسط بينهما ظل والجواب انه قد يحس بالضوء دون اللون كالبلور اذا كان في ظلمة وقد وقع عليه الضوء فانه يرى حينئذ ضوء دون لونه فدل ذلك على التغاير وايضا ان الضوء يوجد في الهوا ولا لون فيه ثم ان منها ما هو اول ثم يريد ان يشير الى الفرق بين الضيا والنور والشعاع واللمعان والبريق فاعلم ان الاضوا على قسمين منها ما هو اول ومنها ما هو ثان اما الضوء الاول فهو الحاصل للشيء في مقابلة المضيء لذاته كالضوء الحاصل على وجه الارض من مقابلة الشمس وهذا الضوء ان كان قويا يسمى ضيا كما في وسط النهار وان كان ضعيفا يسمى شعاعا واما الضوء الثاني فهو الحاصل من مقابلة المضيء بالغير كالضوء الحاصل على وجه الارض وقت الاسفار وعقيب الغروب من مقابلة الهوا المستضيء بالشمس والضوء الثاني يسمى نورا والظل نوع من الضوء الثاني وهو الحاصل من مقابلة الهوا المتكيف بالضوء كالحاصل وقت الاسفار فالنور اعم من الظل واعلم ان ظاهر كلام المصنف يدل على ان ضوء القمر لا يسمى نورا وكلام الامام في الملخص يدل على ان ضوء الشمس اذا كان من غيره يسمى نورا قوله وانما لم يحس به الى اخره جواب عن سؤال مقدر وهو ان الهوا لو كان متكيفا بالضوء لوجب ان يحس به مضيئا كما يحس بالجدار حال تكيفه بالضوء مضيئا وليس كذلك وتقرير الجواب ان الهوا له لون ضعيف فلاجله يتكيف بضوء ضعيف بخلاف الجدار وانما ومن جعل السؤال متعلقا بالظل فقد اخطا اذ الجواب لا يستقيم حينئذ وصريح لفظ المصنف في الملخص يدل على ما قررنا واما اللمعان فهو الضوء الذي يتردد على الاجسام ويستر لونها وكانه شيء يفيض عنها وهو ان كان من ذاته كالشمس يسمى شعاعا وان لم يكن من ذاته يسمى بريقا كما للمرآة الظلمة بالتفسير الاول الظلمة عدم النور عما من شانه ان يكون نيرا والتفسير الاخير وجودية وقد اعترض على الثاني بانه لو جلس شخص في غار مظلم وخارج الغار جماعة او وقد نارا فان القاعد في الغار يراهم وهم لا يرونه فلو كانت الظلمة كيفية وجودية مانعة عن الابصار لمنعت من في الغار عن ابصارهم كما منعتهم عن ابصاره وللقائل ان يمنع الملازمة بانه يجوز ان يكون الظلمة مشروطة باحاطتها بالمرئي لا بالرائي فلا يلزم ما ذكرتم الرابع في تحقيق المسموعات الكيفية المسموعة قسمان الصوت والحرف وكل منهما لما هيته غني عن التعريف وقد عرف الصوت باصطكاك الاجسام الصلبة ورد بان الاصطكاك مماسة ما والصوت ليس كذلك واما الحروف فذكر المصنف انها كيفيات تعرض للاصوات فيتميز بتلك الكيفيات بعض الاصوات عن بعض اخر في الثقل والخفة فان بعض الاصوات التي عرضها الحروف خفيف وبعضها ثقيل وبعضها اخف وبعضها اثقل واحترز بهذا القيد اعني بقوله في الخفة والثقل عن لون الصوت طيبا او غير طيب فان

الطعم كيفية تعرض للصوت عن صوت اخر لكن لا في الثقل واما طول الصوت وقصره فقد خرجا على التعريف بالكيفيات
وقال الشيخ الحرف هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت اخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع واحترز بالقيد
الاخير عن الطول والقصر والطيب وغير الطيب فانها ليست مسموعة اما الاولان فانهما من الكميات واما
الطيب فلانه تناسب بعض اجزاء الصوت الى بعض تناسبا يلائم الطبع السليم وهو ليس بمسموع بل معقول والحروف
تنقسم الى مصوتة وهو حروف المد واللين اذا كانت حركة ما قبلها من جنسها والى صامتة وهو ما عداها ويسمى الصامتة
ايضا   والمشهور ان السبب   ليس المراد بالتموج انتقال الهواء الواحد بعينه يحمل الصوت ويوصله الى
الصماخ بل يعني به حالة شبيهة بتموج الماء فانه يحدث تصادم بعد تصادم وسكون بعد سكون ثم التموج يحدث باحد امرين
قرع عنيف او قلع عنيف والقرع امساس عنيف بين قارع ومقروع والقلع تفريق عنيف لجسم الثقيل والمشهور ان
الاحساس بالصوت وادراكه موقوف على وصول الهواء المتموج الى الصماخ واستدل عليه بوجوه احدها ان الصوت
يميل من جانب الى جانب اخر عند هبوب الرياح فعند تكلم المؤذن في جهة يسمع صوته في جهة اخرى الثاني
انا نشاهد ضرب الخشب بالفاس من بعيد ويتاخر سماع الصوت ويتخلف الى حين وصول الهواء المتموج الى الاذن
فلو لم يتوقف على ذلك لسمعنا الصوت حال مشاهدة الضرب الوجه الثالث ان من اخذ انبوبة ووضع احد
طرفيها على فمه وطرفها الاخر على صماخ غيره وتكلم فيها بصوت سمع ذلك الانسان دون غيره من الحاضرين لان الهواء يصل
الى صماخه دون صماخ غيره واعلم ان حاصل هذه الوجوه راجع الى امر واحد وهو انه متى وصل الهواء الحامل للصوت
الى الصماخ يحس به ومتى لم يصل لم يحس وهو الدوران وانه غير قاطع لكن يفيد عليه الظن   وانه محسوس في الخارج
ذهب قوم الى ان الصوت لا وجود له في الخارج بل انما يحس به حال وصول الهواء الى الصماخ وقالت المحققون
انه موجود في الخارج قبل وصوله الى الصماخ وحال كونه محسوسا به وذلك لانا نحس عند السماع بالوجود في
الخارج لما كان كذلك كما ان الذوق واللمس لما لم يحصلا الا عند الحاسة لم ندرك جهتهما واعلم ان تموج الهواء اذا
قاومه جسم كجبل او جدار املس ومنعه من هذا التموج للثاني ويسمى هذا الصوت بالصدى   الخامس
المشهور ان المطعوم تسعة وذلك لان الجسم الحامل للطعم اما لطيفا او كثيفا او معتدل   في التحقيق
والفاعل في الثلاثة اما الحرارة او البرودة او المعتدل بينهما على ما ذكره المصنف وهو ظاهر وقيل اصولها اربعة
الحلاوة والمرارة والحموضة والملوحة وما عداها مركب منها وظاهر القولين محتمل وقد يطلق الطعم على ما لا يكون له
طعم حقيقة وعلى ما لا طعم له في نفسه الا انه لشدة تكاثفه لا يتحلل منه اجزاء تخالط اللسان فيدركه ثم اذا احتيل
في تحليل اجزائه وتلطيفها احس منه بطعم كالنحاس والحديد وقد يجتمع في الجسم الواحد طعمان فاكثر فالاول
كاجتماع المرارة والعفوصة في الحضض وهو دواء معروف والثاني كاجتماع المرارة والحرافة في الباذنجان
واعلم ان القبض والعفوصة يتقاربان لكن القابض يقبض ظاهر اللسان فقط والعفص يقبض الظاهر والباطن
السادس في المشمومات   المشمومات هي الروائح وليس لانواعها اسماء مخصوصة الا من جهتين احدهما
من جهة الموافقة والمخالفة كما يقال رائحة طيبة او منتنة والثاني ان يشتق لها من الطعوم المقارنة لها اسم
فيقال رائحة حلوة او حامضة ثم قيل سبب الاحساس بالروائح ان الهواء يتكيف بنوع منها فيصل الى الخيشوم وقيل

ندركه

عن النفوذ فيه وعن
هذا الجسم الى الجهة الاولى
على سلك الدائرة الى الشهد
يحدث صوت اخر

وفي الحرف وهو الذي له
طعم

انه يتحلل عن ذي الرائحة اجزاء لطيفة تخالط الهواء فتصل الى الخيشوم فسبب الاحساس هو وصول الهواء بتلك
الاجزاء   واما القسم الثاني   لما فرغ من الكيفيات المحسوسة باقسامها شرع في الكيفيات المختصة
بذوات الانفس وهي تنقسم الى اصناف كثيرة كالحياة وما يتوقف عليها كالصحة والمرض والادراك وما يتوقف على الادراك
كالقدرة والارادة وهذه الكيفيات ان كانت راسخة سميت ملكة والا سميت حالا والاختلاف بينهما بالعوارض المفارقة لا بالفصول
لان الكيفية النفسانية الواحدة بالشخص قد تكون حالا وملكة باعتبارين كالكتابة فانها في ابتدائها تكون حالا
واذا استحكمت صارت ملكة   قوله   وسابقها اي وبيان هذه الكيفيات في مباحث الاول في الحياة وانما بدا بها
لتقدمها على ما عداها من الاقسام وهي عبارة عن قوة تتبع الاعتدال النوعي وتفيض عنها سائر القوى والمراد بالاعتدال
النوعي هو الاعتدال الذي يليق بكل نوع من انواع الحيوان فان لكل نوع منه مزاجا هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه
وقوله   تفيض عنها سائر القوى احتراز عن القوى الاخر كقوة الابصار والسمع وغيرهما من قوى الحس والحركة
فعلى هذا يكون الحيوة معنى زائدا على اعتدال المزاج وقوى الحس والحركة به تستعد الاعضاء لقبول الحس والحركة
وقال بعضهم انها عبارة عن قوة الحس والحركة واحتج الحكيم ابو علي في القانون على مغايرتها لقوة الحس والحركة
ولقوة التغذية التي من القوى النباتية بان العضو المفلوج فيه قوة حافظة للاجتماع والتركيب وليست للمزاج
لتاخره عن الاجتماع ولا قوة الحس والحركة لان العضو المفلوج ليس له حس ولا حركة ولا قوة التغذية لوجهين احدهما
ان قوة التغذية قد تبطل مع بقاء العضو حيا كما في العضو الذابل الذي فني بعض رطوباته الاصلية والثاني ان القوة الغاذية
موجودة مع عدم الحياة فيه واليه اشار بقوله والنبات بعكسه اي بعكس العضو الذابل واجاب عنه الامام بانه
قال لم لا يجوز ان يكون عبارة عن قوة الحس والحركة او عن قوة التغذية قوله   لعدم قوة الحس والحركة في المفلوج وعدم
قوة التغذية في الذابل قلنا   لا نسلم عدمها وغايته ما في الباب انه لا يظهر افعال قوة الحس في المفلوج وقوة التغذية
في الذابل وعدم الفعل لا يدل على عدم القوة لجواز ان يكون لمانع اي يمنع القوة عن الفعل لا يقال   القوة ما
يؤثر بالفعل بحيث لا فعل لا قوة لانا نقول لا نسلم ان القوة عبارة عما ذكرتم بل عبارة عما له صلاحية التاثير سواء
كان بالفعل او لا وان سلم فانما يلزم منه الا يطلق القوة على ما ذكرنا من العضو المفلوج والذابل ولا يلزم منه عدم المؤثر
وحينئذ جاز ان يكون الحياة ما يوجب الحس والتغذية مع تخلفهما عنه لمانع وقيل في حيز قوله لا عدمه اي لا يلزم
ان يطلق عدم القوة لان عدم اطلاق القوة اعم من اطلاق عدم القوة وهو ركيك لفظا ومعنى اما لفظا فلعود ضمير
المذكر الى المؤنث واما معنى فلانه اذا جعل القوة عبارة عما يؤثر بالفعل بحيث لا يوجد ما يؤثر بالفعل يكون القوة
معدومة سواء اطلق عدم القوة ام لا فلا يتم الجواب   قوله   وقال غاذية النبات اشارة الى الجواب عن قوله
والنبات بعكسه وتوجيهه لم لا يجوز ان يكون الحياة هي قوة التغذية قوله   الغاذية موجودة في النبات ان
اريد به غاذية الحيوان فممنوع لجواز اختلافهما بالذات في الحقيقة وان اريد به غاذية النبات فمسلم ولا
يفيد المطلوب   وشرطها الحكماء   ذهب الحكماء والمتكلمون من المعتزلة الى ان البنية الصالحة شرط لوجود الحياة
وذهب الاشاعرة الى خلافه والمتكلمون فسروا البنية الصالحة لمجموع جواهر فردة لا يمكن ان يكون الحيوان
من اقل منها والفلاسفة بالمركب من الطبائع الاربع احتج اصحابنا بانه لو وجب ان يقوم الحيوة بجسم هذا شانه

الخ كلام

لم يجز من ان يكون واحدا او متعدده فان كانت واحده فلا يخلو اما ان يكون تقوم بالمجموع اي بكل واحد من الاجزا او بجزء واحد والاول يستلزم قيام عرض باكثر من محل والثاني كون الحي ذلك الجزء فقط وكلاهما ظاهر الفساد واما ان كانت متعدده وقامت بكل جزء حياه فلا يخلو اما ان يكون قيام كل جزء منها بجزء من البدن مشروطا بقيام الجزء الاخر منها باخر منه اولا والاول محال لانه ان انعكس لزم الدور والا لزم الترجيح من غير مرجح لتماثل الاجزا والثاني يستلزم المطلوب لجواز قيام الحيوه حينئذ بجزء واحد من البدن وهو ليس مركبا من الطبايع ولا من الاجزا والمصنف انما اهمل بعض الاقسام التي ذكرناها لظهور فساده وفيه نظر لجواز ان يقوم الحياه الواحده بالمجموع من حيث انه مجموع فلا يلزم حلول عرض في اكثر من محل وايضا صحه هذا الدليل يقتضي امتناع قيام الحياه بالبدن وهو مما لم يقل به احد اما الموت فقيل عدم الحيوه عما من شانه الحياه فيكون بينه وبين الحيوه تقابل العدم والملكه وقيل كيفيه وجوديه تضاد الحياه لقوله خلق الموت والحيوه ووجه الاستدلال ان المراد من خلق الحياه ايجادها فيكون المراد من خلق الموت ايضا هو الايجاد والعدم لا يوجد وجوابه لا نسلم ان المراد بالخلق هو الايجاد لجواز ان يراد به التقدير لقوله تعالى واذ تخلق من الطين كهيئه الطير بالنقل عن المفسرين والمقدر جاز ان يكون عدميا

الثاني في الادراكات هذا هو البحث الثاني من الكيفيات النفسانيه وهو في الادراكات وهي تنقسم الي الظاهره وهي ما يكون بالقوى الظاهره كالحواس الخمس المذكوره والي الباطنه وهي اما تصورات ان كانت غير احكام او تصديقات ان كانت احكاما ثم التصديق ستة اقسام لانه اما جازم او غير جازم فاما ان يكون لسبب ودليل اوجب هذا الحكم او لم يكن والثاني التقليد والاول لا يخلو اما ان يكون متعلقه الخارجي محتملا للنقيض بوجه سواء احتمله في الواقع او بتشكيك المشكك او لا يكون محتملا له بوجه ما والاول هو الاعتقاد والثاني هو العلم بمعنى اليقين واما غير الجازم فاما ان يكون مساوي الطرفين وهو الشك او يكون احدهما ارجح والراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم وفي هذا التقسيم نظر لانه جعل الاعتقاد قسيما للعلم والظن والتقليد وهو اعم منها والعام لا يكون قسيما للخاص وايضا يخرج عن التقسيم الجهل المركب ويمكن ان يعتذر عنه بانه مندرج تحت الاعتقاد لان الاعتقاد الجازم اذا لم يكن مطابقا فهو جهل مركب والتصور وجود انما لم يقل حصول صوره المعلوم في شي ليخرج حصول صوره السواد في الجسم الاسود فانه لا يسمى علما واعلم ان التصور يطلق على ما يرادف العلم وعلى ما هو قسيم التصديق وهو اخص من العلم فان اريد به ههنا المعنى الاول فهو خلاف المطلوب من تقسيم الادراك الى التصور والتصديق اولا وذكر التصور ما يدل على ان المراد به قسيم التصديق وان اريد المعنى الثاني كان التعريف غير مانع لصدقه على التصديق ايضا اللهم الا اذا لم يقصد به التعريف بل حمل وجود الصوره على التصور وصدقه عليه فقط وحينئذ يستقيم الدليل على هذه الصوره في العقل انا نتصور امرا معدوما وما يحيل من ماهيات ونحكم عليه بالامتياز عن الغير فلا يكون عدما صرفا ونحكم عليه ايضا باحكام اخرى ثبوتيه كالجوهريه والشيئيه وغيرهما والمحكوم عليه بالصفه الوجوديه يجب ان يكون موجودا لان ثبوت شي لاخر فرع ثبوت ذلك الاخر لامتناع اتصاف المعدوم بالصفات الوجوديه والتقدير انه ليس ما في الخارج فهو اذن في الذهن واعترض الامام على الوجود الذهني بانه يستلزم اجتماع الضدين في موضع واحد وذلك لانه لو تحقق الوجود الذهني لزم عند تصور الحراره والبروده وجودهما في الذهن وعند تصور

الاستقامه والاستداره وجودهما ايضا فيه فيلزم ان يكون الذهن حارا وباردا معا ومستقيما ومستديرا اذ لا معنى للحار الا ما حصل فيه الحراره وعلى هذا القياس في غيره فيلزم اجتماع الضدين وهو محال والتحقيق فيه هو ان يقال ان قصدوا بالصوره الذهنيه صوره تشبه الموجود الخارجي كمشابهة الصوره الحاصله في المرآة للصوره الخارجيه محتمل لكونه غير مستبعد وحينئذ لا يرد ما اعترضه الامام لان حصول شبح الحراره لا يوجب كون الذهن حارا وانما يوجبه حصول ماهيه الحراره وان ارادوا بالوجود الذهني ما شارك الخارجي في تمام الماهيه فهو باطل لوجهين احدهما ان الصوره الذهنيه عرض لكونه حالا في موضوع وهو الذهن والمتصور اعني الموجود الخارجي قد يكون جوهرا والعرض كيف يشارك الجوهر في تمام الماهيه الثاني انه لو شاركت الموجود الخارجي في تمام الماهيه لزم اجتماع المثلين والتالي ظاهر البطلان بيان الشرطيه ان الانسان اذا تصور ذاته فلو كان هذا التصور هو حصول صوره مساويه لذاته في تمام الماهيه لزم اجتماع المثلين اعني الاثنين قوله لا يقال الى اخره اشاره الى سوال يرد على هذا الوجه مع جوابه وتقرير السوال هو ان يقال لا نسلم اجتماع المثلين لجواز اتحاد العاقل والمعقول والعقل وحينئذ لا يلزم اجتماع المثلين لان اجتماعهما يستلزم التعدد وحيث لا تعدد فلا اجتماع والذي يدل على جواز ان يكون العاقل والمعقول شيئا واحدا هو ان العاقل هو الذي حضر عنده صوره مجرده والصوره المجرده اعم من ان يكون مغايره للعاقل او يكون نفسه فيكون العاقل ايضا اعم من الذي حضر عنده ما يغايره او نفسه ولا يلزم من كذب الخاص كذب العام فيجوز ان يصدق العام بان يكون هو نفس المعقول المتصور واذا اتحد العاقل بالمعقول اتحد بالعقل ايضا بناء على ان العقل هو وجود الصوره الذهنيه وهو نفس المعقول واما تقرير الجواب فهو ان اتحاد الاثنين محال كما سيجي والقول بان الشي قد يحضر عند نفسه باطل ايضا لان حضور الشي عند نفسه محال ضروره وجوب التغاير بين الحاضر وما حضر عنده وحينئذ فقد اندفع قولهم لا يلزم من كذب الخاص كذب العام لان ذلك انما لا يلزم ان لو كان وجود الاخر ممكنا من صحه وجود العام في صوره وجوده واما اذا كان هذا الخاص ممتنعا لزم بالضروره من كذب الخاص كذب العام اذ لم يبق في تحققه خاص اخر فقوله لان العاقل هو الذي حضر عنده ماهيه مجرده الاول جواب عن السوال والخطاوع لا يخطر من له ادنى تمييز وقيل تعلق خاص بين المعلوم والعالم ذهب بعضهم الى ان العلم امر اضافي لتوقف تصوره على تصور غيره اذ لا يمكننا ان نعقل كون الشي علما بدون تصور معلوم في مقابلته وهو عندهم عبارة عن تعلق خاص بين العالم والمعلوم وعلى هذا القول لا يجوز ان يكون العلم الواحد علما بمعلومين بل يجب تعدد العلم بتعدد المعلوم ضروره تغاير النسب عند تغاير احد المنتسبين ولكن تعقل الشي ذاته مشكل على هذا القول لامتناع اضافة الشي الى نفسه ولا يقال ان الذات من حيث هي عاقله مغايره لها من حيث هي معقوله لان الاضافه التي هي التعقل لما توقفت على تغاير الحيثيتين اللتين هما العاقليه والمعقوليه كما سابقتين عليها لكن كون الشي عاقلا ومعقولا متوقف على تحقق التعقل فيلزم الدور وقال مثبتو الاحوال العلم صفه وجوديه توجب العالميه والعالميه حال لتلك الصفه لها تعلق بالمعلوم فهولاء اثبتوا امورا ثلاثه احدها العلم والاخر العالميه وهي صفه لا موجوده ولا معدومه والثالث التعلق المنسوب الى العالميه وعلى هذا المذهب لا يلزم تعدد العلم بتعدد المعلومات بل يجوز ان يكون العلم الواحد متعلقا بمعلومين واكثر لان التعلق حينئذ من لوازمه وتعدد اللوازم لا يوجب تعدد الملزوم قال فرعان متفرع على وجود الصوره الذهنيه بحثان الاول

في الفرق بين حلول الصورة العقلية في النفس وبين الصورة الخارجية الحالة في المادة وهو من وجوه الاول ان الصورة الجسمانية متمانعة فان المشكل بشكل معين ممتنع ان يتشكل آخر مع بقاء الشكل الاول بخلاف الصور العقلية فانها قد يجتمع في نفس واحد الثالث ان الصور الجسمانية لا تحل العظيم في مادة صغيرة بخلاف الصور العقلية فان النفس قد تعقل السموات والارض كما تعقل النقطة الرابع ان الصورة الجسمانية تزول عن المادة عند حدوث ما هو اقوى منها وحدوث الصورة القوية في النفس لا تزيل الضعيفة الفرع الثاني ان الصورة العقلية الحاصلة في النفس كلية لوجهين احدهما ان المعلوم بهذه الصورة كلي لان افراد كل طبيعة نوعية مشتركة في تلك الطبيعة ومتمايزة بالخصوصيات ولا شك ان تلك الطبيعة امر كلي فالصور الحاصلة منها في العقل يشير كلية لانها صورة امر كلي لا انها في نفسها كلية لانها صورة جزئية لا كلية لوجود في نفس جزئية فتسميتها بالكلية مجاز الوجه الثاني ان نسبة هذه الصورة العقلية المطابقة لذلك الامر المشترك الى جميع الافراد بالسوية بمعنى ان اي فرد من افراد ذلك النوع اذا ادركه النفس مجردا عنه المشخصات كان الحاصل في النفس ما ذكرناه والعلم اجمالي العلم ينقسم الى اجمالي وتفصيلي اما الاجمالي فهو العلم بامور متعددة باعتبار شامل لتلك الامور كمن علم مسئلة على التفصيل ثم غفل عنها ثم يسئل عن تلك المسئلة فانه يحضر في ذهنه القدرة على جواب تلك المسئلة وعلمه بانه قادر على الجواب عنها يستلزم العلم بالجواب وبها لكن هذا العلم ليس تفصيليا انما يحصل عند شروعه في الجواب بذكر اجزائه واحدا بعد واحد واما التفصيلي فهو ان يكون المعلوم حاصلا بحيث يعرف اجزاؤه ويميز بعضها عن بعض وينقسم ايضا الى فعلي وانفعالي اما الفعلي فهو الذي يحصل الاعيان كما اذا تصورت شيئا لا وجود له في الخارج ثم فعلته وانما سمي به لان التأثير مستند اليه واما الانفعالي فهو المستفاد من الخارج مسئلة للنفس اربع مراتب

هذه المسئلة في درجات النفس الانسانية بحسب قوتها النظرية فلها مراتب اربع الاولى استعدادها وتهيؤها للقوة لقبول الصور العقلية لكونها خالية عن الضروريات والنظريات مثل نفوس الاطفال وتسمى هذه المرتبة بالعقل الهيولاني تشبيها بالهيولى المستعدة للصورة المرتبة الثانية ان يحصل لها العلوم الاولية بواسطة الاحساس بالامور الجزئية فان ادراك الجزئيات سبب لتنبه النفس لمشاركات بينها ومباينات فيحصل لها علوم بديهية مرادنا تقرر هذه المرتبة تسمى عقلا بالملكة وهو العقل الذي هو مناط التكليف ولهذا ذهب اكثر المتكلمين الى ان العقل الذي ربط به التكليف من قبيل العلوم وهو العلم بالبديهيات وعند الامام انه غريزة جعلها الله تعالى للعاقل من لوازمها العلوم البديهية بشرط سلامة الحواس المرتبة الثالثة ان يحصل بتلك البديهيات الامور الكسبية بحيث تقدر على استحضارها متى شاء ويسمى عقلا بالفعل الرابع ان يستحضر هذه النظريات بالفعل بحيث تلتفت النفس اليها ولا تغيب عن النفس ويسمى عقلا مستفادا لكونه مستفادا من العقل الفعال الثالث الارادة اختلف في تعريف الارادة فقيل انها صفة توجب على وفق الارادة فالصفة كالجنس وقوله توجب احتراز عن الصفات الانفعالية وقوله على وفق الارادة احتراز عن القوى الطبيعية والارادة ميل النفس الذي يتبع اعتقاد النفع فما يميل اليه والكراهة عبارة عن نفرة النفس عن شيء يعقب اعتقاد الضر في ذلك الشيء وقيل القدرة مبدأ الافعال المختلفة اي قوة تصدر عنها افعال مختلفة وبين التعريفين عموم وخصوص من وجه لصدقهما على القوة الحيوانية لكونها مبدأ الافعال المختلفة مع الشعور والارادة ويصدق التعريف الاول دون الثاني في القوة الفلكية ان جعلناها

ذات شعور وارادة لكونها مبدأ الفعل واحد وهو تحريك الفلك مع الشعور وان لم نجعلها ذات شعور فهي خارجة عن التعريفين جميعا وقد يصدق التعريف الثاني دون الاول كما في القوة النباتية لكونها مبدأ الافعال المختلفة كالاحالة والتغذية والتنمية من غير شعور وارادة واما القوة العنصرية وتسمى الطبيعية فخارجة عن التعريفين لكونها قوة عديمة الشعور تصدر عنها افعال غير مختلفة اي على نهج واحد كالقوة الحالة في النار وغيرها من العناصر وقد تعرف الطبيعة بانها قوة عديمة الشعور حالة في جسم بسيط هي مبدأ قريب لحركاته وسكناته بالذات والمراد بالمبدأ القريب مبدأ بغير واسطة قوله وهي غير المزاج اي القدرة غير المزاج لان المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اي يحصل من تفاعل الحار والبارد ويسترد بالتفاعل الى الحار فهو من جنس الكيفيات الاربع المحسوسة ولا شيء من القدرة كذلك وايضا لو كان جنسها كان ما ليس من جنس تأثيرها وما به القدرة ليس كذلك لانه ربما يختلف فيكون القدرة مغايرة للمزاج والقوة مبدأ الفعل لما ذكروا القوة الحيوانية والنباتية وغيرهما اراد تعريف القوة مطلقا وهي مبدأ الفعل سواء كان مع الشعور كالقوة الحيوانية او من غير شعور كالنباتية والسحر عرفها بانها مبدأ التغيير من شيء في آخر من حيث هو آخر وقد تطلق القوة على امكان الشيء مجازا من قبيل اطلاق الملزوم على اللازم لان كون الشيء مبدأ الفعل من لوازمه امكان حصول الفعل والخلق عبارة عن ملكة اي هيئة راسخة تصدر بها عن النفس افعالها بسهولة من غير تقدم روية وفكر والقدرة ايضا تشاركه في صدور الافعال عنها لكن الفرق بينهما ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء وليس الخلق كذلك اما الاول فلان القدرة لما كانت مفسرة بالصفة الموثرة على اختلاف الدواعي فاذا انضم الى القصد الى احد الضدين حصل ذلك القصد واذا انضم اليها القصد الى الضد الآخر حصل الآخر فجاز ان يقع بها الضدان واما الثاني فلانا نعلم بالضرورة ان من كان خلقه يقتضي البخل كان الجود منه عسيرا جدا ومنع بعضهم كون نسبة القدرة الى الضدين على السواء لانه اراد بالقدرة العلة التامة المستجمعة لوجود الشرائط وارتفاع الموانع وحينئذ يستحيل ان يقع بها الضدان والا لزم صدورهما عنها وحصولهما معا وهو محال ولذلك يبتني على ما ذكرنا كون القدرة مع الفعل كما هو مذهب الاشاعرة او قبله كما هو مذهب المعتزلة لان القدرة ان اريد بها القوة الموثرة حال استجماعها جميع ما يتوقف عليه الاثر استحال تأخر الفعل عنها وان اريد بها القوة التي من شأنها التأثير اذا انضم اليه الارادة الجازمة فلا شك انها قبل الفعل واما تعريف المحبة فظاهر واما الرضا فقيل انه يرجع الى الارادة فرضا الله تعالى ارادته اكرام المؤمنين ومثوبتهم على التأبيد وقال بعض اصحابنا الرضا عبارة عن ترك الاعتراض وقد يكون للخوف واما العزم فهو نوع من الارادة الا ان الارادة قد تكون من غير سبق تردد وقد تكون مع سبق ذلك فالعزم ارادة جازمة بعد ان كان صاحبه مترددا فيما يريد الرابع الصحة والمرض الصحة والمرض من الكيفيات النفسانية خلافا للحكماء وانما قال في تعريف الصحة الصحة حالة او ملكة ليشمل قسميها اعني المتغير سريعا والثابت والمرض حالة او ملكة تصدر بها الافعال عن موضوعها غير سليمة ولا واسطة بين الصحة والمرض على هذا الاصطلاح ومن فسر الصحة بسلامة جميع الافعال والمرض باختلاف جميعها يلزم ثبوت الواسطة بينهما وقد فرق بين الصحة والمرض والمراض بان المصحاح قد لا يكون صحيحا والمراض قد لا يكون مريضا واما اللذة والالم فتصورهما بديهي فاستغني عن تعريفهما وذلك لان كل عاقل بل كل حساس يدركهما

من نفسه وبمن بينهما وبين ما عداهما بالضرورة وقال بعضهم اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم والألم ادراك المنافي من حيث هو مناف وفائدة قوله من حيث هو ملائم او مناف هو ان الشيء قد يكون ملائما او منافيا من جهة دون اخرى فادراكه انما يكون لذة اذا ادرك من جهة كونه ملائما كالمسك فانه ملائم من حيث الرائحة لذة وقال المصنف في كون اللذة والألم نفس الادراك نظر لانا لا نجد من انفسنا عند الاطلاع الشرب حالة مخصوصة ونعلم انا ندرك هذه الاشياء الملائمة ولا نعلم ان تلك الحالة هي نفس الادراك او غير الادراك او مستقرا ان تكون غير الادراك فاللذة هي مجموع الحالة والادراك او احدهما واذا امكن كذلك فالحكم بان اللذة هي نفس الادراك يحتاج الى برهان وقال ابن زكريا الرازي ان اللذة عبارة عن دفع الألم فيكون عدميه وهو باطل لان الانسان قد يستلذ بنظر الصورة الحسنة لم يخطر بباله ولم يكن عالما بوجودها حتى يقال انه بالنظر اليها دفع شوق الاشتياق وكذلك يستلذ الانسان بادراك مسئلة علمية وبالعثور على مال عظيم من غير طلب وشوق منه الى احدهما حتى يقال انه بحصول هذه الامور دفع الم الطلب والشوق

واما القسم الثالث ذكروا في تعريف هذا النوع من الكيف انها كيفيات لا تعرض للشيء الا بواسطة الكمية وهي على قسمين احدهما ما يكون عارضا للكميات وحدها والثاني ما يكون مركبا من العارض للكم ومن غيره والاول اما ان يكون مختصا بالكم المتصل فالاول كالاستقامة والاستدارة والانحناء العارضة للخطة وكالشكل العارض للمقدار فانه هيئة حاصلة للمقدار بواسطة احاطة حد كما في الكرة والدائرة او حدود كما في المربع والثاني كالزوجية والفردية والاولية والتركيب العارضة للعدد والاول عدد لا يعده الا الواحد كالثلاثة والخمسة والعدد المركب عدد يعده غير الواحد كالاربعة والستة والثمانية فان الاربعة يعدها اثنان والستة اثنان وثلاثة والثمانية اثنان واربعة

واما القسم الثاني فهو ما يكون مركبا من الكيفيات العارضة للكميات ومن غيرها كالخلقة فانها مركبة من الشكل واللون وباعتبارها يوصف الشخص بالحسن والقبح والشكل كيفية عارضة للمقدار واللون ليس كذلك ولقائل ان يقول اللون ايضا عارض للسطح فان الجسم ليس بملون بل اللون سطحه عند المحققين وقال بعض الشارحين في معنى قوله واما مركبة منها ومن غيرها انها تكون عارضة لامر مركب من الكميات وغيرها وقال الخلقة عارضة لمركب من الكم وهو الشكل والكيف وهو اللون وفساده ظاهر لفظا ومعنى قوله واما القسم الرابع الى آخره فغني عن الشرح

الفصل الرابع في الاعراض النسبية

الاعراض النسبية هي ما عدا الكم والكيف واختلف في انها هل لها وجود في الخارج فذهب الحكماء الى انها موجودة في الاعيان وانكره جمهور المتكلمين وقالوا لا وجود لها الا في الاين فانهم وافقوا الحكماء في كونه موجودا في الخارج الا انه عندهم جنس الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهي امور وجودية عندهم وكذا جنسها والا انه ليس عندهم نفس النسبة اعني الحصول في المكان بل عبارة عن هيئة يلزمها ذلك فالذي يلخص هذا التقدير لا يكون من الاعراض النسبية فلا يستقيم استثناؤه منها وهو قوله الا الاين بل لا نسلم انه ليس منها فان الاعراض النسبية اعم من ان يكون نفس النسبة او معروضها وحينئذ صح الاستثناء والحق هو الوجه الاول لانهم صرحوا بان حصول الشيء في الحيز امر وجودي احتج المتكلمون على ان الاعراض النسبية غير موجودة في الخارج بانه لو وجدت لزم التسلسل والتالي محال بيان الشرطية انها لو كانت موجودة في الخارج لكان لها محل وحلولها في محلها ايضا اضافة اخرى والكلام في تلك الاضافة كالكلام في الاضافة الاولى فيلزم تسلسل اضافات غير متناهية وايضا لو وجدت الاضافات لزم كون الباري تعالى محلا للحوادث لان كل حادث يحدث فان الله تعالى موجود معه وتلك المعية اضافة

حادثة لانها لم تكن موجودة قبل ذلك الوقت فيكون الباري تعالى محلا للحوادث وهو محال استدل الحكماء على وجودها في الخارج بان كون السماء فوق الارض اما مجرد اعتبار عقلي او امر محقق في الخارج والاول باطل لانه امر محقق سواء وجد الفرض والاعتبار او لم يوجد فتعين ان يكون من الامور الموجودة في الخارج وايضا الفوقية اما معدومة او موجودة وعلى تقدير وجودها اما ان يكون نفس الجسمية او غيرها والاولان باطلان فتعين الثالث اما بطلان الاول فلان الفوقية قد تحصل للشيء بعد ما لم يكن حاصلة وكل ما حصل بعد عدمه لا يكون عدميا والا لكان نفي النفي عدميا واما بطلان الثاني فلان نفس الجسم ليس معقولا بالقياس الى الغير والفوقية معقولة بالقياس الى الغير واجيب عنه بمعارضة اجمالية وهو انه لو صح ما ذكرتم لزم ان يكون الثبات والمضي امرين موجودين في الخارج لتحققهما سواء وجد الفرض الذهني او لا ولانهما حصلا للشيء بعد ما لم يكونا حاصلين فلو كان ذلك يقتضي الثبوت الخارجي لزم كونهما موجودين في الخارج وهو محال لاستلزامه قيام الوجودي بالمعدوم

الثاني في الاين سمى المتكلمون الاين بالكون وقالوا ان الكون جنس لانواع اربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق اما السكون فعبارة عن حصول الجوهر آنين فصاعدا في مكان واحد واما الحركة فعبارة عن حصولين آنين فصاعدا في مكانين اي كل آن يكون في مكان واحد فقريب من قول بعضهم الحركة هو الحصول الاول في الحيز الثاني واوضح منهما ما قيل الحركة حصول الجوهر في حيز بعد ان كان حاصلا في حيز آخر فعلى هذا يكون عدم الحركة من شأنه الحركة بينهما تقابل العدم والملكة واعلم انهم اختلفوا في جواز خلو الجسم عن الحركة والسكون معا وهو مبني على تفسير السكون الا انه ان فسر بما ذكرنا جاز ذلك اذ الجسم في اول زمان حدوثه لا يكون حينئذ ساكنا لكونه غير حاصل في مكان واحد آنين وغير متحرك لانه لم يحصل في ذلك الحيز بعد ان كان في حيز آخر واما اذا فسرنا السكون بحصول الجسم في مكان كان الجسم في اول زمان الحدوث ساكنا وكان السكون بمعنى الكون لا نوعا منه

وقال الحكماء بان هذا التعريف يتوقف على تقرير مقدمتين الاولى ان الجسم اذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في آخر ففيه امكان امرين احدهما امكان حصوله في ذلك المكان الآخر والثاني امكان التوجه اليه فهذان الامران اذا حصلا كانا كمالين لكن التوجه اليه متقدم على الوصول والتوجه كمال اول والوصول كمال ثان والكمال الاول مفارق سائر الكمالات بانه لا حقيقة له الا التأدي الى الغير والسلوك اليه المقدمة الثانية ان التأدي الى الغير له خاصتان احدهما انه لا بد هناك من مطلوب ممكن الحصول وهو الحصول في المكان الآخر ليكون التأدي تأديا اليه والى هذه الخاصة اشار بقوله فيكون ذلك الغير متوجها اليه ممكن الوجود والثانية ان ذلك التوجه ما دام توجها الى المطلوب بقي منه شيء بالقوة والا لكان المتحرك حاصلا بالفعل في ذلك المكان الآخر فلا يكون ذلك توجها بل وصولا الى الحيز وهذه الخاصة والى هذه الخاصة اشار بقوله وذلك التوجه ما دام كذلك الى آخره فتبين بما ذكرنا ان ماهية الحركة تتعلق بامرين احدهما حصول التوجه اليه وهو الكمال الاول والثاني ان لا يكون التأدي الى المكان حاصلا بالفعل فالحركة اذن هو الكمال الاول للجسم الذي بالقوة الحاصل في المكان المطلوب لا من كل وجه فانها ليست كمالا له في جميع ما له من الجهة التي تعتبر لها بالقوة وهو وصوله الى المكان المتوجه اليه فقوله لما بالقوة اراد به الجسم باعتبار حصوله في المكان المطلوب وحاصله التعريف المذكور للحركة قريب مما ذكره قدماء الفلاسفة وهو ان الحركة عبارة عن خروج الشيء من القوة الى الفعل على سبيل التدريج وتحقيقه يتوقف على تقديم مقدمة وهي ان الموجود اما ان يكون بالقوة من كل وجه او بالفعل من كل وجه او بالقوة من بعض الوجوه وبالفعل من بعض

الوجوه والاول محال والا لكان كونه بالقوة ايضا بالفعل فيكون الشيء حاصلة وغير حاصلة والثاني هو الله سبحانه وتعالى والثالث
اما ان يكون خروجه من القوة الى الفعل دفعة وهذا لا حركة فيه اذ مثل هذا الخروج يسمى كونا والثاني ان يكون خروجه على التدريج
وهو المسمى بالحركة فالحركة هي الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج كانتقال الجسم من مكان الى اخر ومن كيف الى اخر
واعترض عليه بان التدريج يعرف بالحصول في آن بعد الحصول في آن آخر والآن يعرف بطرف الزمان والزمان مقدار الحركة فيلزم
الدور واجيب بان التدريج اولى التصور لانه حاصل لمن لم يخطر بباله الآن ولا الزمان فانه يدفع الدور
وذلك قد يكون في الكم اذا قلنا في مقولة كذا حركة فمعناه ان الجسم يتغير من نوع من تلك المقولة الى نوع اخر منها
يسيرا على التدريج والمشهور ان الحركة فيه على وجهين احدهما التخلخل والتكاثف والثاني النمو والذبول والتخلخل ازدياد مقدار
الجسم على التدريج من غير انضمام شيء من الخارج اليه ومن غير ان يحدث في داخله شيء من الفرج والتكاثف انتقاص مقدار الجسم
في التدريج من غير انفصال شيء منه ومن غير ان يحدث في باطنه انكباس والدليل على صحتها ان الماء الجامد يكون له مقدار فاذا ذاب
زاد مقداره وبالعكس وايضا اذا سخن الماء في انية مسدودة الرأس فانها تنشق وليس ذلك الا لان مقدار الماء الذي كان في داخل الانية
ازداد فانشقت والنمو عبارة عن ازدياد مقدار الجسم بسبب انضمام جسم اخر اليه تشبيها به مداخلا في الاصل
منافذ الاجزاء الاصلية الى جميع الاقطار على نسبة واحدة ولا بد من اعتبار السبب ليخرج السمن والذبول انتقاص مقدار
الجسم بسبب انفصال بعض اجزائه الاصلية في الاقطار الثلاثة على نسبة واحدة كما للمشايخ وهو غير الهزال فان التزايد
ما نورده قوله في الكتاب يكون بهما اي بالضم والفصل واما الحركة في الكيف فكاستحالة العنب من البياض الى السواد
في التدريج واستحالة الماء من البرودة الى الحرارة على التدريج وبالعكس ويسمى الحركة في الكيف استحالة واعلم انه ليس كل انواع
الكيف يقبل الحركة فان التربيع والتثليث لا يقبلانها كان معروضهما لا يقبل واما الحركة في الوضع فهي حركة الشيء على نفسه
والدليل على وجودها ان الجسم الذي لا مكان له كالفلك الاعظم او له مكان لكنه لا يخرج عن مكانه كسائر الافلاك اذا تحرك لا عن
مكانه لم يكن متحركا حركة مكانية بل انما يتغير نسبة اجزائه على سبيل التبع الى امور خارجة عنه اما محسوسة فقط
كما في الفلك الاعظم او حاوية ومحوية كما في سائر الافلاك واذا تغيرت تلك النسبة تغيرت الهيئة الحاصلة بسببها وتلك
الهيئة هي الوضع لا يقال كل واحد من اجزاء الفلك المحوي متحرك حركة مكانية لانا نقول بعد التسليم ان المجموع
اعتبارا اخر وقد وجد متغيرا عند تغير الاجزاء فهو متحرك وليس في المكان فهو في الوضع واما الحركة في الاين فظاهر
والعلم بها ضروري عند كل عاقل وتسمى الحركة فيه نقلة ولا يكون الحركة لا في الجوهر وقد يتوهم
وقوع الحركة في الصور الجوهرية المتعاقبة وهو باطل لان حصول الجوهر دفعي الوجود ولا شيء من الحركة دفعي الوجود
والكبرى ظاهرة واما الصغرى فلانه لو كان تدريجيا لكان قابلا للاشتداد والتنقص والتالي باطل لانه عند الاشتداد
او التنقص اذا لم يبق نوع ذات الصورة كان ذلك اعداما لها وان بقيت كان التغير في عوارضها لا في ذاتها والقائل ان
يقول هذا الدليل بعينه قائم في الكيفيات من غير تفاوت والجواب عنه يستدعي زيادة بسط لا يحتمله
هذا المختصر ووجه اخر على امتناع الحركة في الجوهر ان الصورة الزائلة حال عدمها عن الجسم يعدم ذلك النوع ويوجد
غيره والمتحرك من شانه ان يكون باقيا في الحالين لا يمكن بقاء ذلك الجسم عند زوال صورته النوعية نعم المادة
قد تخلع صورة وتلبس اخرى وذلك كون وفساد قوله ولا في سائر المقولات اي لا تقع الحركة بالذات في بقية

المقولات لانها امور عارضة او غيرها لا تعقل بدونها بالذات فان كان معروضها قابلة للحركة قبلت هي ايضا بالعرض اذ لو
بقيت على حالة واحدة عند تغير معروضها لزم استقلالها بنفسها ولا فلا وانا ابين ذلك على التفصيل لان هذا
القدر غير كاف في التفاصيل بمقولتي الوضع والاين فانهما نسبتان مع ان حركة معروضهما لا توجب حركتهما اما متى
فلا حركة فيها لان انتقال الجسم من سنة الى اخرى اما ان يقع دفعة او على التدريج والا لكان لمتى متى اخر وهو محال واما الاضافة
فمثل الاشخاص العارضة للسخونة يتبعها دون الاين وقيل لا حركة في الاضافة لانها من الامور التي تقع دفعة في آن واما
ان يفعل وان ينفعل فالامام وكثير من المتاخرين منعوا الحركة فيهما لان التبرد مثلا يتوجه الى البرودة والتسخن الى السخونة
فلو انتقل الشيء من التبرد الى التسخن لزم توجه الشيء الواحد في زمان واحد الى الضدين وهو محال واثبت بعضهم الحركة فيهما
بناء على ان البرهان الذي ذكرناه من ان حركة المعروض توجب حركة العارض وايضا فان الشيء قد ينتقل من ان لا ينفعل
الى ان ينفعل اليها على التدريج مثل السواد فانه ينفعل الى غاية في الشدة وايضا فان لا ينفعل فلا يكون بطيئا بالتدريج يسيرا
يسيرا الى ان يشتد وبالعكس والجواب عن الاول بمنع ان حركة المعروض توجب حركة العارض مطلقا وعن الثاني بان
الحركة ليست بل في الهيئة والصورة التي تحصل بعد الفعل والانفعال وعن الثالث بان الانتقال انما هو في السرعة
وهي كيفية ليست بفعل ولا انفعال واما الملك فما تقدم من ان حركة المعروض توجب حركة العارض يدل على ثبوت
الحركة وذكر بعض المتاخرين انا ان جعلناه هيئة احاطة الجسم بعرض المسطح باستحالته كانت الحركة فيه
تابعة لحركة المحيط وان جعلناه عبارة عن نسبة الشيء الى غيره نسبة التملك فلا يكون فيه حركة لانها مما يقع دفعة
ولا بد لكل حركة من امور لا بد لتحقق الحركة منها وهي ما منه الحركة وهو المبدأ وما اليه الحركة وهو
المنتهى وما فيه الحركة كالاين والكم والكيف والوضع وما لاجله الحركة وما به الحركة وهو المحرك كالطبع والقاسر
والزمان الذي يقع فيه الحركة والحركة اما واحدة واما كثيرة والواحدة اما ان يكون شخصية او نوعية او جنسية اما
وحدتها الشخصية فبوحدة امور ثلاثة بالتشخص وهي موضوع الحركة اعني المتحرك وزمان الحركة وما فيه الحركة من الاين
والكيف والكم والوضع اما وحدة الموضوع فانه لو تعدد لزم قيام العرض الواحد بمحلين او اكثر وهو محال لا مرية لهذا
لم يذكر المصنف واما وحدة الزمان فلان المتحرك الواحد قد يتحرك في زمانين الى جهتين في مسافة واحدة وحينئذ
يتعدد الحركة بتعدد الزمان والدليل العام هو انه لو وجدت حركة في زمان اخر سواء كانا الى جهتين او لا لحكم العقل بتغاير
لان الحركة في الزمان الاول قد عدمت لاستحالة البقاء عليها فلو كانت الموجودة في الزمان الثاني هي الموجودة في الزمان الاول
لزم اعادة المعدوم بعينه وهو باطل واما وحدة ما فيه الحركة فلانه يمكن ان يكون المتحرك الواحد يقطع مسافة بالحركة
الاينية ومع ذلك ينمو او يستحيل في ذلك الزمان بعينه اي بحيث ان يكون ابتداء هذه الحركات وانتهاؤها معا فيكون
هناك الموضوع والزمان واحدا ولا يكون الحركة واحدة والى هذا الوجه اشار بقوله وقد ينتقل وينمو اي قد ينتقل المتحرك من
مكان الى اخر وينمو او ينفعل ايضا ويراد بالانتقال الحركة الاينية ويجوز ان يراد به ما هو اعم من الاينية ليكون اشمل
واعلم انه اذا اتحد ما ذكر من الامور لزم اتحاد المبدأ والمنتهى ايضا بالضرورة واما وحدة المحرك فلا يضر تعدده لانا لو
قدرنا محركا حرك جسما وقبل انقطاع حركته حركه محرك اخر كانت الحركة واحدة مع ان المحرك متعدد واعترض عليه
بان اثر المحرك الثاني اما ان يكون نفس اثر الاول او غيره والاول محال لامتناع اسناد الاثر الواحد الى مؤثرين مستقلين

فيجب ان يكون اثر المؤثر الثاني حركة اخرى غير الحركة الاول وحينئذ لا يكون الحركة متحدة واحدة باختيار القسم الثاني
ولا يلزم منه عدم الوحدة لانا نريد بوحدة الحركة اتصالها والاثر الاول متصل بالاثر الثاني فالاتحاد متحقق وتنوعها
بنوع ما منه لما فرغ من بيان ما يوجب تشخص الحركة شرع فيما يوجب وحدتها النوعية وما يوجب اختلافها بالنوع
والمراد بالوحدة النوعية كثيرتها بالعدد مع اتفاق افرادها بالحقيقة اما ما يوجب اختلافها بالنوع فهو اختلاف امور ثلاثة مبدأ
الحركة ومنتهاها وما فيه الحركة فاذا اختلف احد هذه الامور اختلفت الحركة ايضا بالنوع اما الاختلاف المبدأ والمنتهى فالحركة
الاينية كالهبوط وهي الحركة من الوسط والصعود وهي الحركة الى الوسط فان ما منه الحركة في الصاعدة السفل وما اليه فوق
وفي الهابطة بالعكس وفي الاستحالة كانتقال الجسم تارة من البياض الى السواد واخرى من السواد الى البياض واما اختلافها
في المبدأ فقط فكانتقال الجسم تارة من الساض الى الصفرة الى السواد واخرى من الحمرة الى النيلية الى السواد ويعلم
من هذا مثال الاختلاف في المنتهى فقط واما اختلاف ما فيه الحركة كقطعه كا ... اواسه وكانتقال الجسم تارة من البياض
الى الصفرة الى الحمرة الى السواد واخرى منه الى الفستقية الى الحمرة الى السواد كوجود حركتين من مبدأ معين الى منتهى معين
لكن احدهما بالاستقامة والاخرى بالاستدارة هذه اسباب اختلاف الحركة بالنوع واما ما يوجب اتحادها بالنوع
فهو اتحاد هذه الثلاثة كانتقال جسمين من مبدأ الى منتهى معين في مسافة معينة وظهر مما ذكرنا ان المراد بالتنوع في قوله
وتنوعها بتنوع ما منه هو الاختلاف بالنوع كما هو المتعارف لا اتحادها بالنوع كما سبق الى بعض الاوهام وكيف
يصح هذا مع تمثيله بالصعود والهبوط المتضادين المختلفين بالنوع ولا عبرة بتنوع المحرك
اختلاف المحركات غير معتبر في اختلاف الحركات بالماهية اي لا يلزم من اختلاف المحركات في الماهية اختلاف الحركات
فيها لجواز اشتراك المختلفات في امر واحد فجاز ان يشترك المحركات المختلفة في حركة واحدة بالنوع ولا بعبرة اختلاف
الموضوع ايضا اي لا يلزم من اختلاف الموضوع اختلافها بالنوع لان الحركة من عوارض الموضوع وجاز اشتراك المختلفات
في عارض واحد فان البياض الذي في القطن والذي في الثلج مختلفات بالموضوع مع انهما متفقان بالحقيقة وكذلك لا يلزم من
اختلاف الحركات بالزمان اختلافها بالنوع والماهية اما اولا فلان الازمنة غير مختلفة بالماهية فيستحيل ان يكون تعددها
موجبا لاختلاف ما يقع فيها بالماهية ولو قدرنا ان الازمنة متنوعة الى مختلفة بالماهية الا انها من عوارض الحركة لكونها
مقدارا لها واختلاف العوارض لا يوجب اختلاف المعروض لجواز اشتراك العوارض المختلفة في معروض واحد وحل
لفظ الكتاب ظاهر مما ذكرنا واختلافها بالجنس اختلاف الحركات بالجنس واتحادها بحسب
اختلاف ما فيه الحركة من الاين والكيف واتحاده فان احدى الحركتين اذا شاركت الاخرى في جنس من كيف واين
كانتا متحدتين بالجنس والا كانتا مختلفتين بالجنس فجميع انواع الحركة في الكيف واحد بالجنس كالحركة من السواد الى
البياض ومن البياض الى السواد وجميع انواعها في الكم واحد بالجنس كالحركة في النمو والحركة في الذبول وعلى هذا
القياس واما النقلة والاستحالة والنمو فمختلفة بالجنس لان الاولى واقعة في الاين والثانية واقعة في الكيف والثالثة
في الكم وتضادها ليس لتضاد المحرك الحركات اما داخلة تحت اجناس مختلفة كالنقلة
والاستحالة والنمو او تحت جنس واحد وعلى هذا التقدير الاول لا تضاد فيها لان التضاد انما يعرض في الانواع
لا في الاجناس ولهذا لا تجتمع في النقلة مع الاستحالة والنمو واما على الثاني فقد تعرض فيها التضاد لحركتي الصعود

والهبوط والحركة من السواد الى البياض مع العكس لانهما امران وجوديان بينهما غاية البعد اذا عرفت هذا فنقول
تضاد الحركات لتضاد المحركين لما سبق من جواز اشتراك المختلفات في اثر واحد ولهذا اذا يصعد الحجر بالقسر
والنار بالطبع مع اتحاد حركتيهما بالنوع وليس تضادها لتضاد ما فيه الحركتين لان الصعود ضد الهبوط زماني
الحركتين لما سبق ايضا من ان الزمان من عوارض الحركة وجاز اشتراك العوارض المختلفة في معروض واحد
بالنوع كالجسم الاسود والابيض وليس تضادها لتضاد ما فيه الحركة لان الصعود ضد الهبوط مع ان مسافتهما
قد تكون واحدة فتعين ان يكون تضاد الحركات لتضاد مبدأ الحركة ومنتهاها سواء كان المبدأ والمنتهى متضادين
كالحركة من البياض الى السواد والحركة من السواد الى البياض او متضادين بالعرض كالصعود والهبوط فان مبدأ
الصعود والهبوط ومنتهاهما متضادان لكن لا من حيث انهما نقطتان فانهما من هذه الحيثية متساويان بل من
حيث عرض لاحد المبدئية والاخر المنتهوية فالتوجه الى هذا الطرف يضاد التوجه الى ذلك الطرف وقوله
فان مبدأهما ومنتهاهما نقطتان تعليل لتضاد الصعود والهبوط وبيان لكون تضاد المبدأ والمنتهى ليس بالذات
فان قيل لم لا يجوز ان يكون سبب التضاد هو الحصول في نفس الاطراف قلنا لان ذلك وقت عدم الحركة
والظاهر ان التضاد في الحركات الموجودة وانقسامها بانقسام الزمان الحركة منقسمة الى امور ثلاثة احدها
انقسامها بحسب انقسام الزمان ضرورة ان الحركة الواقعة في نصف المسافة نصف الحركة في كلها وثانيها انقسامها
بحسب انقسام المتحرك لان كل حركة فهي عرض حال في الجسم المنقسم منقسم ولا بد لكل حركة من قوة قائمة بالجسم مقتضية
لتلك الحركة لان الجسم لو تحرك لذاته لامتنع ان يسكن لان ما بالذات يبقى ببقاء الذات وبطلان الثاني ظاهر ولقائل
ان يعترض عليه بالطبيعة فانها محركة لذاتها مع انه لا يلزم من دوامها دوام الحركة فان اجيب بان الطبيعة انما تحرك
بشرط زوال الحالة الملائمة فللقائل ان يقول اذا جوزتم هذا فلم لا يجوز ان يكون ذات الجسم ايضا محركة بشرط زوال حالة ملائمة
ثم تلك القوة المحركة ان كانت مستفادة من سبب خارجي سميت الحركة قسرية وان لم تكن مستفادة منه فاما ان تكون
لتلك القوة شعور بما يصدر عنها من الافعال او لا يكون لها شعور فان كان الاول سميت الحركة ارادية وان كان الثاني
سميت الحركة طبيعية وكل واحد من هذه الحركات الثلاث اما سريعة او بطيئة والسريعة هي التي يقطع مسافة اطول
من مسافة حركة اخرى في مثل زمانها او في اقصر من زمانها او التي يقطع مثل مسافة حركة اخرى في زمان اقصر من زمانها والبطيئة
بخلاف ذلك والبطوء ليس بتخلل ذهب افلاطون ومتابعوه الى ان السبب في بطوء الحركة تخلل السكنات فاذا
تخلفت الحركة من السكنات كانت في غاية السرعة واذا تخللها سكنات كانت بطيئة ويختلف البطوء بحسب زيادة
السكنات ونقصانها وهذا باطل من وجهين احدهما ان بطوء الحركات لو كان لتخلل السكنات لكانت نسبة السكنات المتخللة
بين حركات الفرس الذي يعدو من اول النهار الى الظهر خمسين فرسخا الى حركات ذلك الفرس الى هذا كنسبة زيادة
حركة الفلك الاعظم على حركات الفرس اليها لانه يكون بمقابلة كل سكون من الفرس حركة من الفلك لكن حركة الفلك الاعظم
ازيد من حركات الفرس بالف مرة فيجب ان يكون السكنات المتخللة في حركات الفرس ايضا ازيد من حركاتها بالف مرة
ولو كان كذلك لما احسسنا بالحركات القليلة المغمورة خلال تلك السكنات الكثيرة لكن الامر بالعكس الوجه الثاني انا اذا غرزنا
خشبة في سطح الافق فلا شك انه اذا ارتفع الشمس من المشرق وقع لتلك الخشبة ظل من جانب المغرب ثم لا يزال ينتقص الظل

الى غاية ارتفاع الشمس ولا شك ان حركة الظل في الانتقاص اقل من حركة الشمس في الارتفاع والا لكان مقدار حركة الظل بمقدار
حركة الشمس او اكثر وحينئذ لا يخلو اما ان يكون سبب النقصان تخلل سكنات بين حركات الظل او غيره والاول باطل لانه لو جاز
ان يتحرك الشمس ويسكن الظل ولا ينتقص منه شيء بحاله قطعها الجزء الثاني والثالث حتى يتم ارتفاع الشمس ولم ينتقص
من الظل شيء وفساد ذلك ظاهر فتعين الثاني وهو المطلوب ولمانع ان يمنع هذه الملازمة ولما ابطل كون البطوء لتخلل السكنات
بين ما هو سبب البطوء وموجبه فقال موجب البطوء في الحركة الطبيعية ممانعة المخروق من ماء او هواء وفي الحركة القسرية
ممانعة الطبيعة والمخروق معا وفي الحركة الارادية ممانعتهما اي ممانعة الطبيعة والمخروق لظهور ذلك عند العقل الصحيح
في الحجة   والمشهور انه   ذهب ارسطو ومن تابعه الى انه يجب ان يكون بين كل حركتين مستقيمتين كالحركة
الصاعدة والهابطة سكون والاستدلال عليه يتوقف على مقدمات احدها ان وصول المتحرك الى طرف المسافة آني
الوجود اما الاول انه يجب وجود الميل عند الوصول والثالث ان الميل ايضا آني الوجود اما الاول فلان الوصول هو انطباق
طرف المتحرك على طرف المسافة والطرفان غير منقسمين كما سيجيء فيكون انطباقهما حينئذ آنيا واما الثانية فلان الميل انما دافع
الجسم الى الحد المعين ليوصله اليه فهو اذن علة الوصول وعلة الشيء لا بد ان يكون موجودة عند وجوده واما الثالث فلما تقرر
آنفا من وجود الميل عند حصول الجسم في الحد الذي هو مطلوبه وقد تقرر ايضا ان حصول الجسم فيه آني فالميل اذن موجود
في آن الوصول فكان آنيا واذا تقررت هذه المقدمات فنقول ان المتحرك اذا وصل الى حد معين في آن كان ذا ميل في ذلك الآن ثم اذا
تحرك عن ذلك الحد ورجع لا بد وان يكون حركته بميل آخر هو علة رجوعه وعلة رجوعه عنه وحدوث هذا الميل انما يكون
في آن وهذا الآن يجب ان يكون مغايرا لآن وجود الميل الاول والا لزم اجتماع ميلين في الآن الواحد الى جهتين مختلفتين وهو محال
لاقتضاء التوجه الى الشيء مع الرجوع عنه وحينئذ اما ان يكون بين الآنين زمان او لا والثاني محال لاستلزامه تتالي الآنات المستلزمة
للجزء الذي لا يتجزى فتعين الاول وهو ان يكون بينهما زمان والجسم في ذلك الزمان يكون ساكنا لانه لا يتحرك الى ذلك الحد والا لم يكن واصلا
ولا عنه والا لكان قبل رجوعه راجعا واجيب عن هذه الحجة بوجهين احدهما لا نسلم امتناع اجتماع الميلين الى جهتين
في آن واحد وقد مر تقرير ذلك في مباحث الثقل والخفة والثاني لا نسلم امتناع تتالي الآنات واستلزامه الجزء الذي لا يتجزى كما سيجيء تحريره

الفصل الثالث في الاضافة   لفظ المضاف انه يقال بالاشتراك اللفظي على نفس الاضافة وهو المضاف
الحقيقي الذي هو المقولة وعلى الماهية التي عرضت لها الاضافة وهو خارج عن غرضنا وعلى المجموع الحاصل من الاضافة ومعروضها
وهو المضاف المشهوري ثم للمضاف خواص احدها ان يكون كل واحد من المتضايفين مع الآخر في لزوم الوجود ذهنا وخارجا على معنى
انه يستحيل تقدم احدهما على الآخر بل يجب وجودهما معا فان قلت ان المتقدم الزماني يصادقه المتأخر الزماني اذ المتقدم
لم يوجد بالاعتبار والذي كان متقدما مع المتأخر قلت ان اضافتي المتقدم والمتأخر انما يوجدان في الذهن لا في الخارج وهما حاصلان
في الذهن معا الثانية وجوب الانعكاس بحكم باضافة احد المتضايفين الى الآخر من حيث هو مضاف اليه
كما يحكم باضافة الآخر اليه كما يقال الاب اب الابن يقال للابن ابن الاب اما اذا وجد المضاف اليه مجردا عن الاضافة لم يجب الانعكاس
فانه اذا قيل الاب اب الانسان لم ينعكس اذ لا يقال الانسان انسان الاب الثالث ان الاضافة اذا كانت في احد الطرفين
محصلة اي مخصصة كانت في الطرف الآخر ايضا كذلك كاضافة النصف والضعف فان النصف اذا اخذ نصفا معينا كان مقابله
اعني الضعف معينا ايضا واذا اخذ مطلقا كان الضعف ايضا مطلقا لا مخصصا موضوع احدى الاضافتين فلا يستلزم تحصيل

والثانية

في الاضافة

موضوع احدى الاضافتين فلا تستلزم موضوع الاضافة الاخرى لامكان اضافة الموضوع الواحد الى موضوعات لا تتناهى فان
الراسية اضافة لعضو ما بالقياس الى صاحب الراس فاذا حصلنا ذلك العضو الى كهذا الراس لا يلزم منه تعين الشخص الذي
له ذلك الراس وكذا تعين موضوع الابوة كزيد مثلا لا يستلزم منه تعين ولد يكون موضوعا للبنوة
ثم منها ما يوافق هاهنا ابحاث   هاهنا ابحاث الاول ان الاضافة اما ان يكون متفقة في الطرفين كالمماثل والاخ
فان كل واحد من المماثلين متفقان في صفة المماثل وكل واحد من الاخوين متفق مع الآخر في الاخوة واما ان يكون مختلفة في الطرفين
اما اختلافا محدودا كالضعف والنصف او غير محدود كالزائد والناقص الثاني ان اتصاف المضاف بالاضافة المحضة
اما ان يكون يحتاج الى صفة حقيقية قائمة بذاته او لا يحتاج اما الاول فاما ان يحتاج اليها من الجانبين معا كالعاشق والمعشوق
فان اتصاف العاشق بالعشق لاجل صفة ادراكه في العاشق هي مبدأ الاضافة واتصاف المعشوق به لاجل صفة مدركة للجمال صار
معشوقا واما ان يحتاج اليها من احد الجانبين فقط كالعالم والمعلوم فان العالم لا يتصف الى المعلوم الا لحصول صفة حقيقية
فيه وهي العلم ولا كذلك المعلوم واما الثاني وهو الا يحتاج الاتصاف بالاضافة الى صفة حقيقية في كلا الجانبين بل الى نفس
الاضافة فقط كاليمين والشمال فانه ليس في كل واحد منهما صفة لاجلها صار مضافا الى الآخر الثالث ان الاضافة يعرض
ساير المقولات حتى نفسها والامثلة ظاهرة الرابع ان الاضافات قد تكون اشخاصا وقد تكون انواعا وقد تكون اجناسا
تبعا لمعروضاتها فان كان معروضها امرا متشخصا كانت الاضافة ايضا كذلك كالاضافة العارضة لشخص من اشخاص مقولة
كالقرب فيه هذا الشيء وان كان معروضها نوعا كالاضافة العارضة للكميات المحسوسة او النوع منها كان الاضافة ايضا نوعا وان
كان معروضها جنسا كالاضافة العارضة لمطلق الكيف مثلا كانت الاضافة ايضا جنسا الخامس ان تضاد الاضافات
تابع لتضاد معروضاتها فان كان معروضا الاضافتين متضادين كانت الاضافات ايضا متضادتين كالاحر والابرد
والا فلا كالعظيم والصغير العارضين للكم ولا تضاد في افراد الكم لان كل عدد اما مقوم للآخر او متقوم به وكل واحد
من المقادير اما قابل او مقبول له وايضا لا يوجد مقدار في غاية البعد من الآخر فلا يتحقق التضاد   فرع التقدم
التقدم لما كان نوعا من المضاف كان متفرعا عليه وهو منحصر في الاقسام الخمسة المذكورة في المتن بالاستقراء
تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض قسم سادس اذ يمتنع ان يكون بالزمان والا لزم للزمان زمان آخر وامتناع ساير الاقسام
ظاهر واجيب بانه مندرج تحت التقدم الزماني اذ المراد به كون الشيء قبل آخر بحيث لا يجامع القبل البعد
وهذا اعم من ان يكونا زمانيين او غيرهما واعلم ان التقدم بالطبع هو كون المتأخر يمتنع وجوده بدون المتقدم من
غير عكس كتقدم الجزء على الكل وقيل كون المتقدم محتاجا اليه المتأخر غير مؤثر فيه وكلاهما مستقيم واعلم انه لو ذكر
بدل التقدم بالامكان التقدم بالذات كان اجود ليشمل تقدم الجنس على النوع وتقدم النوع على الجنس لان التقدم بالرتبة
هو كون الشيء اقرب من مبدأ معين بالعرض وذلك قد يكون مكانيا كتقدم الامام على المأموم اذا ابتدئ من الامام وقد
يكون طبعيا كتقدم الجنس على النوع اذا ابتدئ من الجنس وبالعكس اذا ابتدئ من النوع فان قلت تقدم الجنس داخل
في التقدم بالطبع قلت لا نسلم دخوله فيه فان وجود الجنس بدون النوع ممتنع في الخارج والقول بان الجنس غير موجود في الخارج
سالب دعوى تقدمه طبعا سلمنا ذلك لكن لا نسلم تقدم النوع عليه غيره اخل وهذا القدر يكفينا فيما ادعينا
اقسام الجواهر على مذاهب الحكماء منحصر في الهيولى والصورة والجسم والنفس والعقل وذلك لان

عارضه

فان العظيم والصغير

متأخر

المتقدم

الجوهر لا يخلو اما ان يكون محلا اولا والاول الهيولي والثاني لا يخلو اما ان يكون حالا في المحل اولا والاول الصورة والثاني لا يخلو
من ان يكون مركبا من المحل والحال اعني الهيولي والصورة اولا والاول الجسم والثاني المفارق وهو لا يخلو اما ان يتعلق بالبدن
تعلق التدبير والتصرف اولا والاول النفس الانسانية ان تعلق بالانسان والفلكية ان تعلق بالفلك والثاني العقل ولقائل
ان يعترض على هذا التقسيم ويقول ان الجسم والنفس الناطقة منشاهما ليس هيولى ويمكن ان يجاب بان المراد ان
الجوهر اما الغير الحال اذا كان محلا للجوهر فهو الهيولى وحينئذ لا يرد النقض المذكور اما الجسم فظاهر واما النفس فلان الصورة
الحالة فيها امثال الجوهر وليست بجوهر في نفسها وانما الجوهر ما ينسب اليه تلك الصورة ويمكن بيان الحصر بوجه اخر
وهو ان الجوهر اما متحيز اولا والاول الجسم والثاني ما جزء منه اولا والاول الهيولى ان كان محلا والصورة ان كان حالا والثاني
النفس ان تعلق بالجسم والعقل ان لم يتعلق به واما على مذهب المتكلمين فان الجوهر الفرد منحصر في قسمين لانه ان لم يقبل
القسمة بوجه ما فهو الجوهر الفرد وان قبلها فهو الجسم وان لم يثبتوا وجود جواهر غير متحيزة كما مر في الامور العامة
وفي تعريف الجوهر الفرد عبارات اشهرها انه المتحيز الذي لا يقبل القسمة اصلا فبالمتحيز خرج الباري تعالى والعرض وبالباقي
الجسم ثم قال ومباحث الباب تنحصر في ثلاثة فصول ولم يوجد سوى فصلين احدهما في المواد بانت
ولواحقها والثاني في المفارقات الحد المتأخرون عرفوا الجسم الطبيعي بانه الجوهر القابل للابعاد الثلاثة
المتقاطعة على الزوايا القائمة والزاوية القائمة هي الكائنة من قيام خط مستقيم على خط مستقيم بحيث لا يميل الى احد الجانبين
هكذا فان مال احدهما فالزاوية التي من الجهة التي مالت اليها حادة ومن الجهة التي مال عنها منفرجة هكذا
والمعنى انه جوهر يمكن ان يفرض فيه بعد كيف اتفق ثم يفرض فيه بعد آخر مقاطع للاول على زاوية قائمة ثم يفرض فيه بعد ثالث
مقاطع لهما على قائمة ايضا وانما قيد الابعاد الثلاثة بالمقاطعة على الزوايا القائمة ليكون ما بعد الجوهر في هذا التعريف
خاصة للجسم فان السطح قد يتقاطع فيه ابعاد ثلاثة واكثر لكن على زوايا غير قائمة واما التقاطع على الزوايا القوائم فمختص
بالجسم وقد يظن من ظاهر عبارة المصنف ان القيد المذكور لاخراج السطح عن هذا التعريف وهو خطأ فان السطح
عرض فالجوهر خرج عن التعريف من غير حاجة الى القيد ولقائل ان يقول ان ما بعد الجوهر في التعريف خاصة
لمطلق الجسم لا الجسم الطبيعي فان التعليمي ايضا يشاركه فيه وانما يمتاز كل واحد منهما عن الاخر بكون الطبيعي داخلا تحت
الجوهر وكون التعليمي داخلا تحت الكم المتصل واعترض عليه اعترض بعضهم على هذا التعريف وقال انه
ليس حد الجسم لان كون الجوهر جنسا لما تحته غير معلوم لجواز ان يكون الماهيات التي يصدق عليها رسم الجوهر مختلفة بالحقيقة
ومشتركة في هذا اللازم الخارجي وعلى تقدير تسليم جنسيته الجوهر ان القابل للابعاد الثلاثة لا يصلح ان يكون فصلا
للجسم لانه اما عرض او جوهر فان كان عرضا لم يمكن ان يكون جزءا للجوهر والا لزم تقوم الجوهر بالعرض وان كان جوهرا
كان الجنس اعني الجوهر داخلا في طبيعته وحينئذ يكون مشاركا لسائر انواع الجوهر في الجوهرية ومتمايزا عنها بفصل آخر
والكلام في ذلك الفصل كالكلام فيه ويلزم التسلسل وهذا الدليل على ان الجوهر ليس جنسا لما تحته وتقريره ان الجوهر
لو كان جنسا لكان امتياز الانواع الداخلة تحته بفصول وتلك الفصول يمتنع ان تكون اعراضا والا لزم تقوم الجوهر
بالعرض واذا كانت جواهر دخل الجنس في طبيعتها فتفتقر الفصول الى فصول اخر الى غير النهاية وهو محال
ولقائل ان يقول لا يلزم من كون الفصول جواهر اندراجها تحت الجوهر اندراج النوع تحت الجنس بل يجوز ان

يكون

يكون الجوهر عرضيا للفصول وجنسا للانواع وقالت المعتزلة المعتزلة عرفوا الجسم بانه الطويل
العريض العميق وقد عرفت فيما سبق معاني الطول والعرض والعمق واعترض على هذا التعريف اولا بانه يدخل فيه الجسم التعليمي
وثانيا بان الامتدادات الثلاث بالفعل لا يصح ان تكون مقومة للجسم لانا لو اخذنا قطعة من الشمع وجعلنا طولها شبرا
وعرضها اصبعين وعمقها اصبعا فاذا جعلناها على غير ذلك الشكل كالمدور وغيره زالت هذه الامتدادات مع ان
جسمية تلك الشمعة لم تتغير فكيف تكون هذه مقومة للجسم فان قلت من عرف الجسم بهذا التعريف انما اراد به
التعريف الرسمي لا الحدي وحينئذ لا يضر ما ذكرتم قلت الرسم لا يصح الا بالخواص اللازمة وما كانت هذه العرضيات
مفارقة لما تقدم لم يجز ان يرسم بها الجسم والقائل ان يقول المراد من قولهم الجسم هو الطويل العريض العميق ان
الجسم ما يمكن ان يفرض فيه هذه الامتدادات لا ما وجدت فيه الامتدادات بالفعل وحينئذ لا يرد ما ذكرتم نعم يكون
التعبير عن هذا المفهوم بهذه العبارة نوع تسامح وتساهل وقال بعض اصحابنا ان الجسم هو المركب من جوهرين او اكثر
ورد المصنف هذه العبارات المعرفات الثلاث بانها تعريف الشيء بما هو اخفى لان حقيقة الجسمية اظهر من ذلك بالة الزوايا
القائمة ولا الامتدادات الثلاثة بالفعل او بالقوة ولا الجزء الذي لا يتجزى فانها امور لا يتصورها الا الافراد من الناس ولهذا
الاعلام الى ان الجسم اولي التصور غير محتاج الى التعريف ولقائل ان يقول لا نسلم ان حقيقة الجسم متصورة بالكنه قبل
تصور هذه الامور الثاني في اجزائه لما فرغ من تعريف الجسم شرع في تحقيق اجزائه الخارجية واعلم
ان الجسم اما مركب واما بسيط والمراد بالبسيط ههنا ما لا يكون مركبا من اجزاء مختلفة الطبائع كالعناصر والافلاك والطبيعة
هي المبدا الاول لحركة ما هو فيه وسكونه بالذات لا بالعرض والمراد بالمبدا هو العلة الفاعلية وبالاول
الغريبة وبه خرج النفس الناطقة فانها مبدا للتغذية والتنمية لكنها ليست مبدا اول بل بعيد اوقوله لحركة ما
هو فيه احتراز عن المبادي القريبة والصناعية فانها ليست في الجسم المتحرك وقوله بالذات لا بالعرض احتراز عن
الحركة بالعرض كحركة جالس السفينة والطبيعة بهذا المعنى تعم الافلاك والعناصر اذا عرفت ذلك فنقول اما الجسم
المركب فلا نزاع في انه مركب من اجزاء حاصلة بالفعل متناهية كبدن الانسان واما الجسم البسيط فاختلف في تركيبه
من الاجزاء وضبط الاقوال فيه ان يقال لا شك في انه قابل للانقسام والانقسامات الممكنة اما ان تكون حاصلة بالفعل
اولا وعلى كلا التقديرين اما ان تكون متناهية او غير متناهية تحصل من هذا التقسيم اربعة اقسام الاول انه يكون
مؤلفا من اجزاء متناهية بالفعل وكل واحد من تلك الاجزاء لا يقبل القسمة بوجه ما اي لا قطعا لصغره ولا كسرا لصلابته
ولا وهما للعجز عن تمييز احد طرفيه عن الاخر ولا فرضا لانه يلزم منه محالات وهذا مذهب المتكلمين ومنهم من ذهب الى انه
لا يقبل الا انقسام الفعلي وتقبل الانقسام الوهمي والفرضي الثاني ان الاجزاء حاصلة بالفعل لكنها غير متناهية وهو مذهب
النظام والثالث انها بالقوة وغير متناهية وهو مذهب جمهور الحكماء فانهم قالوا ان الاجسام لا تركيب فيها بالفعل وانها متصلة
في انفسها كما هو عند الحس لكنها قابلة لانقسامات غير متناهية والرابع ان الاجزاء بالقوة ومتناهية وهو مذهب الشهرستاني
واليه اشار بقوله وقد مال اليه الشهرستاني في الانقسامات متناهية محمد الشهرستاني ما ذهب اليه المتكلمون يتوقف
على اثبات امرين الاول ان الاجزاء في الجسم حاصلة بالفعل والثاني انها لا تنقسم اصلا اما الاول فاحتجوا عليه بوجوه احدها
ان كل جسم قابل للقسمة وكل ما هو قابل للقسمة فليس بمتصل واحد فالجسم ليس بمتصل واحد فيكون مركبا من الاجزاء

اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فلان القابل للانقسام لو كان واحدا لكانت الوحدة قائمة به وعارضة له لاستحالة ان يكون
نفس الجسم او جزء منه والا لزم ارتفاع الواحد عند الانقسام وكان ذلك اعداما لا انقساما واذا كانت الوحدة قائمة بالجسم
كانت قابلة للانقسام لان القائم بما يقبل الانقسام قابل للانقسام فالوحدة في نفسها قابلة للانقسام فهو محال وفيه نظر
لانه عند الحكما لا يسلم له الوجه الثاني ــــ ان الجسم لو كان قابلا للانقسام لكان مركبا من اجزاء بالفعل وحده المقدم
ظاهر والتالي مثل بيان الشرطية ان كل جزء مفروض في الجسم فهو موصوف بخاصية غير حاصلة في الكل فمقطع النصف
موصوف بالنصفية ومقطع الربع بالربعية ومقطع الثلث بالثلثية وهلم جرا وشي من هذه الخواص لا يمكن ان يوجد الا لتلك
الاجزاء المعينة وحينئذ يلزم حصول الاجزاء بالفعل ضرورة ان اختلاف الخواص واللوازم يوجب اختلاف تلك الاجزاء
وتعددها بالفعل فان قلت ــــ لم لا يجوز ان يكون تلك الخواص لامور موهومة مفروضة وحينئذ لا يلزم وجود الاجزاء
الا بالفرض والوهم قلت ــــ اختصاص كل منها بجزء معين وعدم امكان انتقاله الى آخر يدل على انها ليست بمجرد
الفرض الوجه الثالث ــــ ان كون الجسم واحدا ينافي كونه قابلا للانقسام والثاني ثابت بالاتفاق فانتفى الاول اما
بيان المنافاة فقولنا اذا قسمنا جسما حتى صار جسمين فلا يخلو اما ان يكون هوية كل واحد من هذين الجسمين المتفاصلين
كانت حاصلة قبل تلك القسمة او لا فان كانت حاصلة فقد حصل المطلوب فهو تركب الجسم من الاجزاء الا انا نعلم بالضرورة
ان هوية كل واحد منهما مغايرة لهوية الآخر فلا يكون ذلك الجسم قبل الانقسام جسما واحدا بل جسمين وهكذا الكلام في
جزء كل واحد من ذينك الجسمين وان لم يكن هوية كل واحد منهما حاصلة قبل القسمة فقد بطل ذلك الجسم الواحد الذي كان
موجودا قبل القسمة وحدث جسمان آخران وهذا بديهي محال والا لزم اذا اوقعت بعوصة في البحر المحيط وسقت
براسها سطح البحر ان يقال انها اعدمت البحر الذي كان وحدث بحر آخر وفساده ظاهر بالضرورة والمانع ان يمنع
فساده بالضرورة فان الحكيم يدعي ان هذا البحر الآخر تغاير الاول ومجرد الاستبعاد لا يكفي في الابطال قوله فتبين
ان كل جسم ليس بواحد في نفسه نتيجة لهذه الدلايل الثلاثة ــــ وتلك الاجزاء ــــ لما فرغ من اثبات وجود الاجزاء
بالفعل شرع في اثبات ان هذه الاجزاء لا يقبل الانقسام وتقريره ان كل جزء من الاجزاء لو كان قابلا للانقسام لزم تركب
الجسم من اجزاء غير متناهية والتالي باطل اما الشرطية فظاهرة لانه حينئذ يكون للاجزاء اجزاء الى غير النهاية اما بطلان
التالي فمن وجهين الاول ــــ ان الجسم لو كان مركبا من اجزاء غير متناهية لزم المحال وما يستلزم المحال فهو محال بيان الملازمة
ان كل عدد سواء كان متناهيا او غير متناه فان الواحد موجود فيه بالضرورة فاذا اخذنا احادا متناهية كثمانية اجزاء او
اكثر وضممنا بعضها الى البعض بحيث يحصل حجم في كل جهة من الطول والعرض فيحصل الجسم من مجموع هذه الاجزاء المتناهية
لكون المؤلف عريضا عميقا طويلا والا لم يكن التاليف مفيدا للمقدار وبطلانه ظاهر واذا حصل من هذه الاجزاء جسم
متناه الاجزاء كانت نسبة حجمه الى حجم ساير الاجسام وهو ما يكون اجزاؤه غير متناهية نسبة متناهي العدد الى متناهي
العدد لكون حجم كل منهما متناهيا لكن ازدياد حجم الجسم انما يكون بحسب ازدياد تاليف الاجزاء ونظمها اي كلما ازدادت
الحجم الاجزاء ازداد الحجم فيلزم حينئذ ان يكون نسبة المتناهي الى غير المتناهي كنسبة المتناهي الى المتناهي وهذا خلف
محال وانما قيد الجسم بمتناهي القدر في قوله فلو كان جسما متناهي القدر تنبيها على ان الجسم لا بد وان يكون متناهيا
بحسب المقدار وان كانت اجزاؤه غير متناهية والفائدة في ذكر ثمانية اجزاء هو ان في حصول الجسم منها ونها اخلافا

بين المتكلمين ولا خلاف فيها وقوله لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التاليف مقدمة يستلزم استثناء نقيض التالي من
المتصلة التي يقدمها قوله اخذنا ثمانية اجزاء وتاليها قوله يكون نسبة حجمه الى الاخر ودليل على حقيته نقيض التالي صورة
القياس هكذا اذا حصل جسم متناهي الاجزاء كان نسبة حجمه الى حجم ما لا يتناهى اجزاؤه نسبة المتناهي الى المتناهي
لا المتناهي لكن التالي باطل لما تقرر من ان ازدياد الحجم بحسب ازدياد التاليف والنظم فعلم ان هذه المقدمة مما
يستلزم نقيض التالي ويدل عليه والسبب به الوجه الثاني من الوجهين الدالين على امتناع تركب الجسم من اجزاء غير
متناهية هو ان الجسم لو كان مركبا من اجزاء غير متناهية لامتنع المسافة والتالي باطل بالحس بيان الشرطية
ان المتحرك لا يتمكن من قطع المسافة الا بعد قطع نصفها ولا يتمكن من قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها فلو كانت اجزاء
المسافة غير متناهية امتنع قطع تلك المسافة الا في ازمنة غير متناهية لكن قطعها في ازمنة غير متناهية محال
وايضا النقطة ــــ هذا دليل على وجود الجواهر الفرد فهو مبني على مقدمتين احدهما ان النقطة موجودة
واستدل عليها المصنف بالاجماع فان اراد به اجماع المتكلمين والحكما جميعا فهو ممنوع لان اكثر المتكلمين انكروا وجودها في
الخارج وطرف الموجود موجود الثاني ان النقطة لا تقبل القسمة اصلا لانها طرف الخط فلو فرض لها جزآن لكان
الجزء الاخير منهما هو الطرف لا هي اذا تقرر ذلك فنقول لما كانت النقطة موجودة غير منقسمة لزم القول بالجزء
الاول الذي لا يتجزى وان كان عرضا فمحلها لا يخلو من ان يكون منقسما او لا والاول محال والا لانقسمت النقطة بانقسام
محلها لان انقسام المحل اصلا وهو الجوهر الفرد ــــ وايضا فالحركة ــــ هذا دليل آخر على وجود الجزء الذي
لا يتجزى وتقريره لو كانت الحركة الحاضرة غير منقسمة اصلا لزم وجود الجوهر الفرد والمقدم حق فالتالي مثله اما بيان الحقية
فلانها لو انقسمت لكان بعض اجزائها قبل البعض فلا يكون كلها حاضرة وقد فرض كذلك هذا خلف واما بيان الملازمة فهو ان
الحركة لا بد لها من مسافة وما وقع فيه الحركة من المسافة يلزم ان يكون غير منقسمة والا لكانت الحركة الى نصفها نصف الحركة
لا كلها فينقسم الحركة الذي فرضناها غير منقسمة فهو محال فيثبت ان في الجسم ــــ ما لا يقبل القسمة وهو المدعى لا يقال
هذا الدليل انما يتمشى على تقدير ان يكون الحركة الحاضرة موجودة في الخارج وهو ممنوع فان الحركة ليست الا الماضي والمستقبل
لانا نقول ــــ ما ذكرتم يوجب نفي الحركة في الخارج وذلك لانه لو لم يوجد الحركة الحاضرة لما كان منها ماض ولا مستقبل اذ الماضي
هو الذي كان له حصول ثم عدم والمستقبل هو الذي يتوقع حصوله واذا الآن كذلك لا يلزم ان لا يكون للحركة وجود اصلا وهو محال
او نقول ــــ الماضي والمستقبل معدومان فلو لم يوجد الحركة الحاضرة ايضا يلزم ما ذكرنا واعلم ان مراد المصنف هو الوجه
الاول وللقايل ان يقول ــــ لا نسلم ان الحركة الحاضرة لو كانت منقسمة لكانت بعض اجزائها قبل البعض انما يلزم ذلك لو
حصل الانقسام بالفعل ومن الجايز ان يكون قابلا للانقسام ولا يقع القسمة بالفعل ــــ الحكما على نفي الجوهر
لما فرغ من ادلة المتكلمين على ثبوت الجوهر الفرد شرع في ادلة الحكما على نفيه وذكرها سبعة اوجه الجوهر الفرد متحيز
وكل متحيز يمينه غير يساره وقدامه غير خلفه وكلما كان كذلك يلزم تعدد جوانبه بتعدد الجهات وايضا اذا وقع العضو على
احد وجهي متحيز فصار ذلك الوجه مضيئا دون الوجه الآخر والمضيء مغاير للمظلم فيلزم الانقسام فان قيل ما ذكرتم انما يدل
على ان احد طرفيه مغاير للطرف الاخر وعلى ان احد وجهيه مغاير للوجه الاخر وتغاير الجهات والاطراف لا يوجب انقسام
الجوهر والجواب ــــ ان تغاير طرفي الجزء ووجهيه يوجب انقسامه لان الوجهين والطرفين لا يخلوان ان يكونا جوهرين

داخلين فيه او عرضين قائمين به واياما كان يلزم انقسام الجزء اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلانه يلزم ان يكون محل الحدهما غير محل الاخر لامتناع قيام عرضين متماثلين بمحل واحد فيلزم الانقسام ايضا الوجه الثاني انا اذا فرضنا خطا مركبا من اجزاء شفع كاربعة اجزاء مثلا ووضعنا فوق طرفه الايمن منه جزءا وتحت طرفه الايسر جزءا هكذا ٥ ٥ ٥ ٥
وفرضنا ان هذين الجزئين يتحركا على التساوي اي ابتدا بالحركة معا وانتهيا معا فمن الضرورة انهما يتحاذيان عند مرور كل منهما بالاخر وموضع التحاذي لابد ان يكون موضع التقاء الجزئين وهما الثاني والثالث فيما ذكرنا من المثال ومتى كان كذلك كانت قسمة الجزئين لازمة والمانع ان يمنع حركة الجوهر الفرد الثالث كلما قطع السريع هذا هو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على نفي الجزء الذي لا يتجزى وتقريره انا اذا فرضنا متحركين في مسافة احدهما سريع والاخر بطي فلا شك انه اذا قطع السريع جزءا لا يتجزى من تلك المسافة قطع البطي اقل منه اذ لو قطع البطي اكثر من جزء او جزءا كان البطي اسرع او مثلا للسريع في السرعة والبطو وهو محال فيلزم ان يقطع البطي اقل من الجزء وحينئذ يلزم الانقسام فان قيل لم لا يجوز ان يساوي البطي السريع في جزء اي يقطعا معا ويقف البطي في جزء اخر دون السريع وهلم جرا وحينئذ لا يلزم الانقسام والمساواة انما هو ورد تخلل السكنات وقد بان فساده والى هذا السؤال والجواب اشار بقوله والا لزم ان يساوي في ابي الا اخره وقيل في معنى قوله والا لزم ان يساويه اي لو قطع البطي مثله لزم ان يساويه السريع في جزء ويقف في اخر ليصل اليه البطي فيكون البطو بتخلل السكنات وقد مر فساده وفيه نظر لان ذلك يؤدي الى ان يكون السرعة بتخلل السكنات لا البطو مع ان لفظ الكتاب تأبى هذا التفسير الرابع الجسم تقرير هذا الدليل ان يقال لو وجد الجوهر الفرد لزم خلاف المقدر وهو الانقسام على تقدير عدم الانقسام لانا اذا فرضنا جسما مركبا من اجزاء او من خمسة اجزاء مثلا وكان ذلك ظل الجسم في وقت من السنة مثله فحينئذ يكون مثله من الظل ظل نصفه لان مثله من الظل هو نصف الظل ونصف الظل هو ظل النصف فيكون لذلك الجسم نصف ولا يتحقق نصفه الا اذا انقسم الجزء المتوسط الى نصفين فان قيل لا نسلم ان كل جسم قابل للتنصيف قلنا قد برهن اوقليدس في كتابه ان كل جسم قابل خط يصح تنصيفه وهو يقتضي صحة تنصيف الجسم ضرورة حلوله في الجسم واعلم ان قوله وقد برهن اوقليدس الى اخره يصح ان يستدل به على نفي الجوهر الفرد مع قطع النظر عما قبله الخامس اذا فرضنا تقرير هذا الدليل ان يقال لو كان القول بالجزء حقا لامكن ان يفرض خط من ثلاثة اجزاء وفوق طرفه الايمن جزء هكذا ٥ ٥ ٥ بحيث يتحرك الخط الى الجانب الايمن والجزء الفوقاني الى الجانب الايسر لكن ذلك محال اما الشرطية فظاهرة واما استحالة التالي فلانه يلزم انقسام ما لا ينقسم لانه اذا تحرك الخط الى الايمن وقطع جزءا فلا يخلو الجزء الفوقاني من ان يكون ينتقل الى ما فوق الثاني او الى ما فوق الثالث والاول محال لان الجزء الثالث يتحرك حينئذ الى حيز الجزء الاول وذلك يستلزم عدم تحرك الجزء الفوقاني وهو خلاف المفروض وتعين الثاني وهو ان ينتقل الى ما فوق الثالث وحينئذ نقول ان الجزء الفوقاني قد قطع جزءين في زمان قطع ما تحته جزءا واحدا فيلزم انقسام الزمان لان زمان قطع الجزءين اكثر من زمان قطع جزء فانقسام الحركة ايضا لان ما وقع منها في احد نصفي ذلك الزمان يكون مغايرا لما وقع منها في النصف الاخر منه واذا انقسمت الحركة لزم انقسام كل واحد من الجزء المتحرك عنه والمتحرك اليه لان الجزء الفوقاني انتقل في نصف ذلك الزمان بنصف تلك الحركة من نصف الجزء المتحرك عنه وحصل في نصف الجزء المتحرك اليه وانتقل في النصف

الثاني من ذلك الزمان بالنصف الاخر من تلك الحركة من النصف الاخر من الجزء المتحرك عنه وحصل بصفا من الجزء المتحرك اليه فثبت انقسام ما لا ينقسم وهو محال وقد سنح لي في بيان انقسام الجزء وجه اخر وهو ان زمان قطع الجزء الفوقاني وحركته لما كانا منقسمين كان زمان قطع ما تحته وحركته ايضا كذلك ضرورة تساوي زمانيهما وحركتيهما واذا انقسمت حركته وزمانه لزم انقسام مسافته ايضا وهو الجزء لان ما وقع فيه احد نصفي الحركة غير ما وقع فيه النصف الاخر منها ولا يخفى ان بيان انقسام الجزء بهذا الوجه اوضح منه بالوجه الاول ولقائل ان يقول على الوجه الاول لا نسلم ان انقسام الحركة يوجب انقسام الجزء لجواز ان يكون كل نصف من الحركة واقعا في جزء السادس الجزء مشكل تقرير هذا الوجه هو ان الجزء لو كان موجودا لكان منقسما وذلك لانه لابد ان يكون مشكلا لانه متناه وكل متناه مشكل وحينئذ فاما ان يكون كرة او غير كرة مثل ان يكون مثلثا او مربعا فان كان الاول فعند انضمام بعض تلك الاجزاء الى بعض حصل بينهما فرج لا تسع مثلها وحينئذ يلزم الانقسام ضرورة ان ما يدخل منه في تلك الفرج غير ما لا يدخل وان كان الثاني اي غير كرة كان في الجزء زوايا ولا شك ان جانب الزاوية غير جانب الضلع فيلزم الانقسام السابع اذا تقريره انه لو وجد الجزء لزم استحالة حركة الرحى والتالي ظاهر البطلان بيان الشرطية ان الرحى اذا دارت فلا بد ان يقطع الطوق العظيم منه جزءا وحينئذ فالطوق الصغير لا يخلو اما ان يقطع اقل من جزء فينقسم الجزء او جزءا تاما فيكون الصغير مثلا للعظيم او يقطع او يقطع الصغير في بعض الاوقات جزءا تاما ويسكن في بعض الاوقات والعظيم لا يزال يتحرك فيلزم تفكك اجزاء الرحى وهو باطل بالحس وبان صحته يستدعي ان الانسان لو وضع عقبه على الارض ثم ادار نفسه عليه دورة تامة يتفكك اجزاؤه وبطلانه ضروري وايضا لو وجد لامتنع رسم الدوائر بالبرجار ذي الشعب بعين ما تقدم في استحالة حركة الرحى لان الشعبة الخارجة اذا قطعت جزءا لا يتجزى فلا بد ان يقطع الشعبة المتوسطة اقل من جزء لما تقدم وحينئذ يلزم الانقسام ثم قالوا ان الجسم لما انكر الحكماء تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى قالوا انه مركب من الهيولى والصورة واستدلوا على ذلك بانه قد ثبت ان الجسم البسيط متصل في نفسه كما هو عند الحس وانه قابل لهذه الانقسامات لا نهاية لها لما مر من نفي الجوهر فنقول قابل هذه الانقسامات والانفصالات اما ان يكون هو الاتصال اعني الامتداد الجسماني او شيئا اخر والاول محال لان القابل للشيء موجود مع المقبول والاتصال يعدم عند الانقسام فتعين الثاني وهو ان يكون هناك شيء اخر يقبل الاتصال تارة والانفصال اخرى ويسمى هيولى ومادة وذلك الاتصال المقبول صورة والدليل على كون الاتصال داخلا في حقيقة الجسم هو انه لو كان نفس الجسم لما كان الجسم قابلا للانفصال اذ الشيء لا يقبل عدمه وايضا المفهوم من قولنا الجسم متصل انه شيء ما له الاتصال لا انه نفس الاتصال ولو كان خارجا عنه لما افتقر تعقله الى تعقله فتعين ان يكون الاتصال جزءا من الجسم واعلم ان دليل معناه انك اذا تاملت دليل الفريقين ظهر لك ان ادلة المتكلمين على اثبات الجوهر الفرد انما دلت على امتناع انقسام الجزء بالفعل لا على امتناع انقسامه بالوهم والفرض فلم يلزم منها صحة ما ادعوه من امتناع الانقسام مطلقا وان ادلة الحكماء على نفي الجوهر الفرد انما دلت على ثبوت القسمة الوهمية لا الفعلية واذا كان كذلك لا يتم ما ذكروه في اثبات الهيولى لانه يتوقف على كون الجسم قابلا للانقسام بالفعل وادلتهم على نفي الجزء لا يدل عليه فاذن جازات

يكون الجسم مركبا من اجزاء وصلية غير قابلة للانقسام الفعلي وحينئذ لا يلزم اثبات الهيولى لان ما هو واحد
بالاتصال غير قابل للانفكاك وما هو قابل له غير واحد بالاتصال وظهر مما ذكرنا ان قوله هذا دليل الغير يعني يدل
على الامرين معا كما توهمه بعض اذ لا دلالة للادلة عليهما معا كما لا يخفى على الفطن لا يقال ان الحكما
اجابوا عن الاعتراض المذكور على اثبات الهيولى بان الدليل لما اقتضى قبول القسمة الوهمية لزم منه قبول القسمة
الفعلية الانفكاكية وذلك لان الاجزاء المفروضة في الجسم متماثلة في الحقيقة فتكون حقيقة كل واحد من الاجزاء
متساوية في اللوازم فما يصح بين كل اثنين اخرين فيصح اذن بين الجزئين المتباينين ما يصح بين المتصلين ويصح بين الاخرين
من المتصلين ما يصح بين المتباينين فيصح بين المتباينين الاتصال وبين المتصلين الانفصال والانفكاك
واذا كان كل واحد من الاجزاء قابلا للانقسام الانفكاكي كان الجسم متصلا واحدا وكان القول بالهيولى لازما اجاب
المصنف بان ما ذكرتم يبتنى على كون تلك الاجزاء متساوية في الحقيقة وهو ممنوع لجواز ان يكون كل واحد منها مخالفا
للاخر بالماهية وحينئذ لا يلزم ان يصح كل شيء منها ما يصح في اخرين فلو سلم اشتراكهما بناء على ان الكلام في الجسم البسيط
فلم لا يجوز ان يكون تشخص كل واحد من الاجزاء مانعا من الانقسام الفعلي الانفكاكي وان كانت الاجزاء باعتبار الماهية
قابلة للانفصال والاتصال وعلى كل واحد من التقديرين لم يكن الجسم متصلا واحدا وان سلم اتصال الجسم لكن
لا نسلم ان القابل للانفصال لو كان غير الاتصال لزم ان يكون ذلك الغير هو الهيولى لجواز ان يكون الاتصال وعلة
الجسم والانفصال تعدده والوحدة والتعدد عرضان محلهما هو الجسم وحينئذ لا تكون الى اثبات الهيولى حاجة
متفرع هذه ابحاث تتفرع على اثبات الهيولى والصورة الاول ان الحكما قالوا ان الصورة الجسمية لا تنفك
عن الهيولي واستدلوا عليه بوجهين احدهما ان الصورة الجسمية يستلزم التناهي والتشكل فلانه من لوازم التناهي لان
المتناهي ما احاط به حد واحد كالكرة او حدود مربعة كالمربع والشكل هو الهيئة الحاصلة من تلك الاحاطة واذا
ثبت ذلك فنقول الموجب للتناهي والتشكل اما نفس الصورة الجسمية او لازم من لوازمها او الفاعل الخارجي او الحال
اعني المادة والكل باطل سوى الاخير اما الاولان فلان الموجب لو كان نفس الصورة او لازما من لوازمها لزم ان يكون
شكل الجزء مساويا للشكل الكلي في التناهي والتشكل لان الصورة الجسمية عامة اي مشتركة في الجميع وكذا لوازمها واما
الفاعل الخارجي فلاستلزامه ان يكون شكل الجزء مساويا لشكل الكل في التناهي والتشكل لان الصورة الجسمية عامة اي
مشتركة في الصورة حينئذ قابلة للانفصال لذاتها من غير الهيولى اذ التشكل انما يحصل بواسطة انفصال الجسم عن غيره
وقد تقدم بطلان ذلك فتعين ان يكون الموجب لها هو الهيولى مع ما فيها من الصفات المختلفة كالاتصال والانفصال
او غيرهما واذا كان كذلك استحال انفكاك الصورة عن الهيولي الوجه الثاني ان الصورة الجسمية قابلة للقسمة الوهمية
وكلما قبل القسمة الوهمية قبل القسمة الانفكاكية على ما مر وكلما قبل القسمة الانفكاكية فله مادة على ما مر في اثبات الهيولى
فللصورة الجسمية مادة وهو المطلوب ولا الهيولى عنها هذا هو الفرع الثاني وتقريره ان الهيولى
ايضا لا تنفك عن الصورة الجسمية لوجهين احدهما انها لو تجردت عن الصورة لم تخل من ان تكون ذات وضع اي
مشارا اليها اشارة حسية اولا وكلاهما باطل اما الاول فلانها حينئذ اما ان تكون منقسمة في الجهات الثلاث اولا فان انقسمت
كانت جسما طبيعيا ان كانت جوهرا وتعليميا ان كانت عرضا وكلاهما محال والا لكانت على تقدير تجردها عن الصورة

غير مجردة عنها هذا خلف وان لم تنقسم في الجهات فلا تخلو اما ان لا تنقسم اصلا او تنقسم في جهة او جهتين والاول
يستلزم كون الهيولى نقطة والثاني كونها خطا والثالث كونها سطحا والكل باطل لان هذه الثلاثة حالة في موضوع ولا
شيء من الهيولي بحالة فيه والا لكان الجسم حالا في الموضوع وهو محال واما الثاني وهو ان يكون حال تجردها غير ذات وضع فهو
ايضا محال لانها عند اقتران الصورة بها تصير ذات وضع مخصوص بان يكون في حيز معين والا لما كانت في حيز من الاحياز او كانت في جميع
وكلاهما ضروري البطلان واذا كانت في حيز معين يلزم الترجيح من غير مرجح لان نسبتها الى جميع الاحياز والاوضاع
بالسوية فاختصاصها بوضع معين مع امكان غير ذلك الوضع يودي الى ذلك ولقائل ان يقول لا نسلم الترجيح بلا مرجح
لجواز اتصاف الهيولى حال تجردها عن الصورة بصفات متعاقبة تقتضي بعضها تخصيصها ببعض الاحياز عند مقارنتها
الصورة لا يقال الهيولى حال انضمامها بتلك الامور ان تخصصت بوضع فهي غير مجردة وان لم تتخصص ونسبتها مع الاوضاع
في جميع الاحياز على السوية فيلزم الترجيح بلا مرجح لانا نقول جاز ان تحصل لها الا ولوية حال مفارقة الصورة بحيز معين
لاجل امر حاصل حال المفارقة فلا يلزم الترجيح بلا مرجح واعلم ان هذا البرهان بعد تسليمه لا يدل على استحالة خلو الهيولى
مطلقا عن الصورة وانما يدل على ان الهيولي المجردة يستحيل اقتران الصورة بها ويمكن تكميل البرهان بان يقال لما ثبت ان
الهيولى المجردة لا يقترن بالصورة يلزم منه استحالة تجرد الهيولى مطلقا عن الصورة اذ لو لم تجردت يلزم امكان المحال
وهو محال وذلك لانها لو تجردت واقتران الصورة بها ممكن فيلزم امكان تجردها مع امكان اقتران الصورة بها لكن التجرد
مع الاقتران محال لاستلزامه المحال لما بينا فيلزم امكان المحال وامكان الاقتران ثابت فينتفي امكان التجرد وانما قلنا
ان الاقتران ممكن لانه لو امتنع فذلك الامتناع اما لذات الهيولي او للوازمها او عوارضها المفارقة والاولان باطلان والا لما
قارنت ابدا فتعين الاول وحينئذ الاقتران فثبت امتناع تجرد الهيولى مطلقا ومنهم من كمل البرهان بوجه اخر بان قال
لما ثبت ان الهيولى المجردة لا تقترن بالصورة انعكست بعكس النقيض الى الهيولى المقترنة بالصورة لا يكون مجردة وهي في
الاجسام مخفوفة بالصورة فلا تجرد عنها وفيه نظر لان الذي يلزم منه هو استحالة تجرد هيولي الاجسام لا استحالة تجرد
الهيولى مطلقا ولانها لو تجردت هذا هو الوجه الثاني وتقريره ان الهيولى لو تجردت عن الصورة لكانت
موجودة بالفعل وذلك ظاهر وكانت مستعدة لحصول الصورة الجسمية فيها والشيء الواحد من جهة واحدة امتنع ان يكون
مبدا للفعل والقوة معا فلا بد ان يكون لها هيولى اخرى يكون مبدا لما لها بالقوة والظاهر فيها كالظاهر في الاولى فيلزم ان يكون
هناك هيوليات غير متناهية وهو محال فالهيولى تفتقر اليها هذا هو الفرع الثالث وهو في بيان كيفية
تعلق كل منهما بالاخرى وتقريره انه لما ثبت افتقار كل منهما الى الاخرى استحال ان يكون احتياج احداهما الى الاخرى الى
والا لزم الدور فتعين ان يقال ان الهيولى تفتقر في بقائها وتحصيلها الى الصورة سواء انحصر الصورة كما في الافلاك او
نوعها كما في العناصر وتشبيه ما استيفا نسف بدعامات متعاقبة والصورة تفتقر الى الهيولى في تشخصها وشكلها اما في الشكل
فلما تقدم من ان الشكل انما يحصل للصورة بواسطة المادة واما في التشخص فظاهر اذ مطلق الصورة لا يمكن ان يتعين من غير
انضمام مادة اليها واعلم ان هذا الكلام انما دل على كيفية تعلق احداهما بالاخرى ولم يدل على كيفية تشخص كل منهما بالاخرى
والمادة ايضا لا تخلو عن صورة هذا هو الفرع الرابع وهو في اثبات الصورة النوعية وهي التي تصير بها الاجسام
انواعا متباينة بعد اشتراكها في الصورة الجسمية وهي التي يصير بها الاجسام انواعا متباينة بعد اشتراكها في الصورة الجسمية كالمادة

والماسه واستدلوا على اساسا بان الاجسام مختلفه فى الاثار واللوازم اذ بعضها يستقر بالطبع هنه وسطا ومطانا وكيفيه كالحرارة والبرودة ووضعا كالمجرد وغيره وبعضها يستقر حد اخرى ومطانا اخر وغيرهما وكذلك بعضها يستعصى الانفكاك والتشكل بسهوله كالاجسام الرطبه وبعضها يستعصيها بعض كاليابسه فاختصاص بعض بصفه دون بعض الباقى يستدعى مخصصا وهو اما نفس الجسميه او لوازمها او عوارضها المفارقه او امر مفارق او امر داخل لذلك الجسم والاقسام باسرها باطله سوى الاخر اما الاولان فلان ذلك يستلزم عدم اختلاف الاجسام فى تلك الاوصاف لان الجسميه مع لوازمها مشتركة واشتراك العلة توجب اشتراك المعلول واما الثالث فلانه حينئذ يعود الكلام فى اختصاصها بالجسم واما الرابع فلان نسبته الى الجميع على السويه فتعين الاخير وهو الصورة النوعيه لا يقال المخصص هو الهيولى لانا نقول

الفاعل لا يفعل مع ان هيولات العناصر مشتركه والهيولات مخالفه فاعلم ان بناء هذه الكلمات لما ذكر ادله الحكما على هذه الدعوى المذكورة شرع فى الجواب عنها وتوضيحه ان صحة ما ذكرتم موقوفة على كون واجب الوجود ليس فاعلا مختارا تعالى عن ذلك واما على تقدير كونه فاعلا مختارا كما هو المذهب الحق فلا يتم شئ منها لجواز ان يكون موجب التناهى ومخصص الوضع ومعين وجود الهيولى هو الله تعالى وكذلك مخصص بعض الاجسام بصفه دون غيرها هو الله تعالى قوله ومع ذلك اى وان سلم نفى الفاعل المختار فللمعترض ان يعترض على الدليل الاول على افتقار الصورة الى الهيولى بانه لم لا يجوز ان يفعل الصورة الجسميه بنفسها لما تقدم من ان الانفصال هو تعدد وكذلك الانفصال وحده وكذا على الدليل الثانى بان يقول لا نسلم ان قبول القسمة الوهميه يستلزم لقبول القسمة الانفكاكيه وعلى الدليل الاول على افتقار الهيولى الى الصورة بان يقول لا نسلم انه على تقدير كون المادة عن ذات وضع وحصولها فى وضع معين يلزم الترجيح بلا مرجح لجواز ان يقتضى المادة المجرده عن الصورة وضعا بشرط اقتران الصورة بها وعلى الدليل الثانى بوجوه احدها انه يجوز كون الواحد وهو الهيولى منشأ للكثير وهو القوة والفعل والقول بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد قد مر فساده والثانى ان القابليه لشئ اذا وجود ما هو محتاج الى المحل ويلزم كون الشئ الواحد قابلا للشئ وفاعلا له والثالث ان وجود الهيولى بالفعل ليس من مقتضى ذات الهيولى والالكان واجبا فلم يلزم كون الهيولى مبدا للفعل والقوة معا قوله وان يطالبهم الى اخره اشارة الى الاعتراض على اثبات الصورة النوعيه وهو عطف على قوله ان يجوز اى وللمعترض ان يطالبهم وتوجيهه ان بيان الصورة النوعيه على تقدير القول بالمخالفه فاختصاص بعض الاجسام بصورة نوعيه دون اخرى يحتاج الى موجب ومخصص وهو ان كان صورة اخرى نوعيه يعود الكلام اليها ويلزم التسلسل وان كان غيرها كالصورة الجسميه او لوازمها او المفارق فهو باطل لما تقدم فان اجابوا بان موجب الاختلاف فى العناصر هو الاحوال العنصريه والاستعدادات السابقة والحركات لماديها المشتركة بحسب الصورة السابقة وفى الفلكيات اختلاف موادها وهيولياتها فالمعترض يقول فلم لا يجوز استناد اختلاف الصورة فى العناصر الى الاحوال العنصريه السابقة وفى الافلاك الى موادها المختلفة فلم لا يجوز استناد اختلاف الصفات والامكنه والاوضاع وغيرها الى تلك الاحوال السابقة والمواد المختلفة من غير توسط الصورة لا حاجة الى اثبات الصور النوعيه قوله ثم نرجع الى دفع المعترض ان الشئ الذى يجعلونه موجبا لاختلاف الصور هو الموجب والسبب لاختلاف اعراض الاجسام

البحث الثالث فى اقسامه
البحث الثالث من هذا الفصل فى انقسام الجسم وهو ينقسم الى بسيط ومركب وانما قدم البسيط على المركب طبعا

ذاتا ووضعا والمراد بالجسم البسيط فى هذا الموضع ما لم يتركب من اجسام مختلفة الطبايع كالعناصر والفلكيات ويرسم ايضا بانه الذى يساوى جزؤه الحسى الكل فى الاسم والحد فيخرج عنه الفلك وكذا اللحم والعظم اذا اعتبر التعريف بحسب الحقيقة ويدخلان فيه اذا اعتبر بحسب الحس وانما قيد الجزء بالحسى لئلا ينتقض التعريف بالجسم مطلقا فانه مركب من الهيولى والصورة او من الجواهر الفردة قوله والبسائط يكون شكله الكرى اى الشكل الطبيعى للبسيط هو الكرى لان البسيط له طبيعه واحدة والطبيعة الواحدة فى المادة الواحدة لا تفعل الا فعلا واحدا او يلزم منه ان يكون شكله كرويا لان غير الكرى من الاشكال مختلف الجهات لاشتماله على الخطوط والزوايا والسطوح ولا ينتقض هذا الدليل بالقوة المصورة التى هى مبدأ اخلقة الاعضاء المختلفة الهيئات فعلها ليس فى مادة واحدة قوله وينقسم الى فلكيات اى ينقسم البسائط الى فلكيات وعناصر لانها ان قبلت الحرق فهى العناصر والا فالفلكيات والفلكيات ينقسم الى افلاك وكواكب وتكلم المصنف على كل منها وقدم الفلكيات على العناصر لكونها اعظم واشرف والافلاك الثانية المشهور ان الافلاك الكلية تسعة الاعلى منها الفلك الاعظم المسمى بالفلك الاطلس والكرسى

لانه مما لم يقم عليه برهان لجواز ان يكون فوق فلك الثوابت من الافلاك ما لا يعلم عددها الا الله تعالى ولكن لما دل الرصد على هذه السبعة كما سيجئ حكموا بثبوتها ولا شك فى انها تنتهى الى فلك هو اول الافلاك واعظمها وهو العرش المجيد والجسم المحيط بجميع الاجسام واستدل المصنف على وجوده بوجوه ثلاثة الاول ان الدليل قد دل على تناهى الاجسام الموجودة فى الخارج كما سيجئ واذا كان كذلك يلزم ان ينتهى جسم هو نهاية جميع الاجسام واعلم ان هذا الدليل انما دل على وجوده لا على احاطته الوجه الثانى لو كانت الجهة امرا موجودا فحينئذ مجرد وغير جسم لزم وجود جسم محيط بجميع الاجسام والمقدم حق والتالى مثله اما الاول فلانها موجودة غير مجردة فلانها متعلق الاشارة وكل ما كان كذلك فهو موجود غير مجرد عن المادة لامتناع الاشارة الى المعدوم والى المجرد وايضا انها مقصد المتحرك بالوصول اليها والحصول فيها ولا شئ من المعدوم والمجرد كذلك وانما قال بالوصول اليه ولم يقتصر على قوله مقصد المتحرك تنبيها على جواب سؤال يذكر ههنا وهو ان المتحرك قد يقصد المعدوم كالمتحرك من السواد الى البياض والجواب الفرق بان المتحرك الى الجهة يقصد الوصول اليها لا تحصيلها والمتحرك فى الكيف يقصد التحصيل واما كونها غير جسم فلان الجهة ليست بمنقسمة وكل جسم منقسم فالجهة ليست بمنقسمة اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلانها لو كانت منقسمة فالمتحرك اذا وصل الى منتصفها لا يخلو من ان يكون واقفا او متحركا وكلاهما باطل اما الاول فلاستلزام كون المنتصف هو الجهة وعدم كون ما بعده من الجهة وهو خلاف المقدر واما الثانى فلان حركته اما من الجهة وهو محال لاستلزامه ان يكون المنتصف هو الجهة واما الى الجهة وهو ايضا محال والا لزم ان يكون الجهة ما وراء المنتصف وان لا يكون المنتصف من الجهة والتقدير خلافه قوله لزم جسم اى لما كانت الجهة موجودة وكانت غير مجردة ولا جسم لزم كونها جسمانية اى حالة فى جسم هذا كله فى بيان حقيقة المقدم اما بيان الملازمة فلان من الجهات ما يتميز عن غيره بالطبع كالفوق والسفل فلا بد لهما من محدد اى موجب لتميز احدهما عن الاخرى وبتخصص احدهما بالفوق والاخرى بالسفل فان الحاجة الى المحدد لاجل تمايز بعض الجهات عن البعض لا لاجل كيفيتها فالبرهان على تناهى الابعاد كاف فى ذلك ثم المحدد للجهة اما مجرد او جسم والاول باطل لان نسبته الى الجميع على السوية فلا يتخصص بعضها بالفوقية دون البعض والجسم اما ان يكون واحدا او متعددا والثانى محال لان المتعدد اما ان يحيط بعضه ببعض او لا فان لم يحط فكل واحد يحدد جهة واحدة وهى جهة القرب منه دون البعد لان البعد

عنه غير محدد جهة بمعنى الانتهاء وعنه ما لم يكن محيطا وان احاط بعضه ببعض فالمحاط به يكون حشوا اي اولى في التحديد
لان المحيط وحده كاف في تحديد الجهة لانه اذا كان مستديرا كان له محيط ومركز فيحدد جهة القرب اعني الفوق بالمحيط
وجهة البعد اعني السفل بمركزه واذا ثبت كون المحدد جسما واحدا فنقول يلزم كونه بسيطا لانه لو كان مركبا لصح عليه الانحلال
والثاني باطل اما الشرطية فلان كل مركب لا بد ان يوجد فيه بسيط وكل ما هو قابل فهو البسيط باحد طرفيه صح ان يقابله بالطرف
الاخر لاستواء طرفيه في تمام الماهية وذلك لا يمكن الا بالانحلال على المركب واما بطلان الثاني فلان صحة الانحلال عليه يستلزم
صحة الحركة المستقيمة لاستحالة الانحلال بدون الحركة المستقيمة والحركة المستقيمة على المحدد محال لان الحركة المستقيمة
تكون الى جهة وحينئذ تكون تلك الجهة متحددة له لا متحددة به فلا يكون المحدد محددا هذا واذا ثبت كونه بسيطا لزم
كونه كريا لما تقدم من ان البسيط يقتضي كرية الشكل وحينئذ يلزم ان يكون محيطا بجميع الاجسام والعالم يتحدد به
الخارج عنه فان قيل ما قالوا اثبات كون الجهة غير مجردة ولا جسم فيتم هذا البرهان قلنا القائل هي انها
لو كانت مجردا او جسما لم يصح كون محددها جسما لان الجسم لا يكون علة لجسم والمجرد كما سيجيء قال الثالث اقول
تقرير هذا الدليل ان يقال لو كانت الافلاك الثمانية مع ما فيها من الكواكب متحركة بحركتين مختلفتين في الجهة وفي السرعة
والبطء لزم وجود فلك اخر محيط بجميعها لكن المقدم حق فالتالي مثله اما حقية المقدم فلان الرصد دل عليه وذلك
لان اصحاب الارصاد لما نظروا اليها وجدوها متحركة حركة سريعة من المشرق الى المغرب حيث تتم دورة في يوم وليلة
وليلقيه ثم وجدوها ثم وجدوها ايضا متحركة حركة بطيئة من المشرق الى المغرب مع تفاوت الحركتين في السرعة
والبطء والمناطق والاقطاب فثبت بذلك اختلاف الحركة اما بيان الملازمة فلان هاتين الحركتين ليستا بالذات بل احديهما
بالذات والاخرى بالعرض وذلك لا يتأتى الا اذا وجد فلك تاسع محيط بغيرها من الافلاك يحركها وهو المطلوب واعلم
ان هذا الدليل انما دل على وجود فلك تاسع لهذه الافلاك الثمانية لا على احاطة ذلك الفلك بجميع الافلاك لجواز ان يكون
فوقه افلاك اخرى يتحرك بحركتها قال واما الثامن اقول لما فرغ من اثبات الفلك الاعظم الذي هو المحدد شرع في اثبات
الافلاك الثمانية التي هي محوية للفلك الاعظم والذي يدل عليها اختلاف حركات الكواكب فانهم وجدوا حركات الثوابت
مخالفة لحركات السيارات السبع لان الثوابت تتم الدورة في اربعة وعشرين الف سنة على خلاف السيارات
وكذلك وجدوا حركات السيارات مختلفة واذا كان كذلك فلا يخلو اما ان يكون لجميعها فلك واحد يتحرك كل منها فيه
او للثوابت فلك واحد تتحرك منها فيه او للثوابت فلك ولكل من السيارات فلك يتحرك بحرك الفلك بنفسه والكوكب
بحركة الفلك والاول باطل والا لزم الخرق على الفلك وهو باطل لا يستلزم الحركة المستقيمة للفلك وهي ممتنعة لما سبق
لما تقدم فتعين الثاني وهو المطلوب والقائل ان يقول لا نسلم امتناع الخرق على جميع الافلاك وما ذكرتم في
بيانه لا يمشي الا في المحدد وان سلم امتناع الخرق مطلقا لكن لا نسلم ان حركة الكواكب في الفلك يستلزم الخرق لجواز
ان يكون لكل فلك نطاق اي جسم شبيه بحلقة منفصل عن ثخن الفلك يتحرك هذا النطاق بنفسه والكوكب
بحركته او يتحرك النطاق تابعا للحركة عليه بان يكون الكوكب عند حركته يعتمد عليه فيتحرك النطاق
والكوكب معا ويكون الفلك على كل التقدير ساكنا من غير ان يعرض له الخرق اصلا قال فرعان الاول اقول
بعض على وجود الافلاك فرعان الاول مشتمل على مسائل الاولى الافلاك بأسرها بسائط لانها لو كان لشيء منها واحتجوا

ان

المستقيمة

حادث

وتحرك الافلاك

كوكبه
الكوكب

عليه بانها لو كانت ملونة لحجبت الابصار عن رؤية ما وراءها ضرورة ان كل ملون حاجب والثاني باطل والا لما رأينا سائر
الكواكب فان قلت ما هذه الزرقة المحسوسة قلت انها ليست لونا للفلك بل سببها ان السقف اذا لم يرو راه
ملون نوري مظلما وفي الجو اجزاء غبارية مضيئة محسوسة فاختلط المضيء بالمظلم فيحصل من الخلط هذه الزرقة وللقائل
ان يقول ان الملون قد لا يحجب الرؤية كالماء والزجاج والبلور وان حجبت عن كمال الرؤية وان سلم ذلك فالدليل لا يقتضي نفيها
في فلك الثوابت والفلك الاعظم لانا لا نرى فوقهما جرما حتى يستدل بالرؤية على ذلك المسألة الثانية ان الافلاك ليست
بحارة ولا باردة اما انها ليست بحارة فلانها لو كانت حارة لاستولى الحر على عالم العناصر بسبب مجاورة الافلاك ولادى
ذلك الى احتراق العناصر والثاني باطل بالبطلان بيان الشرطية انها لو كانت حارة لكانت في غاية الحرارة لان الطبيعة اذا
اقتضت شيئا في مادة بسيطة وكانت خالية عن العوائق وجب حصول الاثر على الكمال ما امكن واذا كان كذلك لزم ما ذكرنا
من الاستيلاء لان هذه العناصر في وسط الافلاك كالقطرة في البحر المحيط واما انها ليست بباردة فلانها لو كانت باردة لزم
استيلاء البرد والجمود على عالم العناصر فيلزم عدم تكون الحيوانات المسألة الثالثة ان الافلاك ليست بثقيلة ولا خفيفة والا
لكان في طبعها ميل مستقيم اعني الميل الصاعد او الهابط وانه ممتنع على الافلاك اما لان الميل المستقيم يوجب الحركة المستقيمة
وهي ممتنعة على الفلك لما تقدم واما لان الفلك فيه ميل مستدير اذ الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها الى شيء وهربا عنه وليست
رطبة ولا يابسة والا لكانت قابلة للحركة المستقيمة لان الرطوبة مفسرة بامرين احدهما الكيفية التي تقتضي سهولة قبول
الاشكال وتركه والثاني ما تقتضي سهولة الالتصاق وعسر تركه وكل واحد من هذه الامور لا يتم الا بقبول الحركة
المستقيمة وذلك ظاهر المسألة الرابعة ان الافلاك لا تقبل الحركة الكمية وهي النمو والذبول والتخلخل والتكاثف واستدلوا
على امتناع النمو بان محدد الفلك الاعظم بمقداره لا بد له من جهة لامتناع تداخل الاجسام وحينئذ يلزم ان يكون فوق الفلك
الاعظم خلاء حتى يكون حيزا لما زاد من المقدار واذا امتنع النمو على محدده امتنع على مقعره ايضا لاشتراكهما في
الحقيقة لكونه بسيطا واذا امتنع النمو على مقعر الفلك الاعظم امتنع ايضا على محدب الفلك الثامن اذ لو زاد مقداره لاحتاج
الى مكان والحال لزم وجود الخلاء بين مقعر الفلك الاعظم وبين محدب الثامن والا لزم تداخل الابعاد واذا امتنع ذلك على
محدب الفلك الثامن امتنع على مقعره لاشتراكهما في تمام الحقيقة وعلى هذا النسق امتنع النمو على محدب كل فلك وعلى مقعره
ويظهر من هذا الدليل امتناع التخلخل والتكاثف والذبول اما التخلخل فواضح واما التكاثف والذبول فلانه لو امتنع محدب
المحدد لزم الخلاء ومقعره مثل محدبه ويلزم من ذلك امتناعه في الفلك الثامن والا لزم الخلاء وهكذا الى جميع الافلاك التسعة
وفيه احتمال يوجه هذا السؤال ان يقال امتناع نمو محدب الفلك الاعظم يحتمل ان يكون لا لذاته
بل لعدم شرطه وهو الخلاء ولا يلزم من ذلك اشتراك المقعر والمحدب في هذا الامتناع لان هذا المعنى غير حاصل بالنسبة
الى مقعره فانه يحتمل ان يقال عند ما يزيد مقعر الفلك الاعظم ان محدب الفلك الثامن يكون محصلا لما زاد بسبب النمو
فكانه ايضا ما ذكروا من الدليل يمنع جواز النمو على الاجسام الثاني انها متحركة هذا هو الفرع الثاني ويدعى
ان الافلاك يجب ان تكون متحركة لوجهين احدهما انها لو كانت ساكنة كانت الاجزاء المفروضة فيها متماثلة في الحقيقة فيصح
لكل واحد من الاجزاء من الوضع ما يصح للاخر لاستحالة ان يقتضي بعض الامور المتماثلة خلاف ما يقتضيه الاخر
والا لزم تبدل الوضع واستحالة كل من تلك الاجزاء الى غير الاجزاء الا بالحركة المستديرة فيلزم من ذلك صحة قولنا

الافلاك يصح عليها الحركة المستديرة وكلما صحت عليه الحركة المستديرة فهو قابل مستدير لكونه علة للحركة المستديرة ينتج ان الافلاك
مثلا مستديرة المعقول وكلا حينئذ مثل مستدير كان متحركا بالاستدارة لوجوب حصول الاثر وهو الحركة المستديرة عند
وجود المؤثر وهو الميل المستدير ويلزم مما ذكرنا وجوب كون الافلاك متحركة بالاستدارة وهو المطلوب وانما قال من الوضع
والموضع لعدم التجدد ونحوه من الافلاك الوجه الثاني لو كان الفلك ساكنا لزم الترجيح بلا مرجح لان الفلك لما كان
بسيطا لم يكن وجود بعض اجزائه على وضع معين في حيز معين اولى من اجزائه الاخر من وجوده في ساير اجزاء الحيز
فلو بقي بعض اجزائه على وضع واحد معين لادى الى الترجيح بلا مرجح وهو محال واعترض على الدليلين بعض احكام بجواز الدليلين
المذكورين يجريان في جميع البسايط ومن جملتها العناصر فوجب ان يتحرك العناصر على الاستدارة وبطلانه ظاهر
واما الكواكب لما فرغ من الابحاث المتعلقة بالافلاك شرع فيما يتعلق بالكواكب وعرف الكوكب بانه جسم بسيط
مركوز في جرم الفلك مضيء بالذات الا القمر فان نوره مستفاد من الشمس اما انه ما عدا القمر مضيء بالذات فلانه لو كانت
انوارها من الشمس لاختلفت بحسب القرب والبعد من الشمس واما ان نور القمر منها فلانه لو لم يكن نوره مستفادا من
الشمس لما اختلفت مقادير نوره بحسب قربه من الشمس والوجود خلافه لانه لا نور له عند اجتماعه بالشمس
ثم اذا ابعد عنها بقدر اثنى عشر درجة يرى ساطعا هلالا وكلما ازداد بعده من الشمس ازداد نوره الى ان يصير بدرا
وذلك عند الاستقبال ثم بعد ذلك ينتقص نوره الى ان لا يرى له نور وذلك عند الاجتماع قوله لا يقال
كون الى اخره اشارة الى اشكال اورده ابن الهيثم والى جوابه وتقرير الاشكال انا لا نسلم صدق الملازمة المذكورة
لجواز ان يكون القمر كرة احد نصفيها مضيء لذاته والنصف الاخر مظلم ثم انه يتحرك على مركزه حركة وضعية مساوية
لحركة فلك القمر على مركز العالم وعند الاجتماع يكون وجهه المضيء الى جانب الشمس والمظلم الينا وعند الاستقبال
بالعكس من ذلك وتوجيه الجواب ان نوره لو كان من ذاته لا من الشمس وجب ان لا ينخسف القمر في شيء من الاستقبالات
وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم واما العناصر لما فرغ عن الفلكيات شرع في العناصر واعلم
ان البسايط العنصرية منحصرة في اربعة النار والهواء والماء والارض لان العنصر اما ان يكون ثقيلا او خفيفا وكل واحد
منهما اما مطلق او مضاف فالاقسام اربعة والخفيف المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك الى غاية البعد
عن المركز ويقتضي طبعه ان يعلو طافيا بحركته على الاجرام العنصرية والثقيل المطلق هو الذي ان كان في حيز
الخفيف المطلق تحرك الى المركز وان كان في حيز الثقيل المطلق او الخفيف المضاف تحرك الى المحيط والثقيل المضاف هو الذي
ان كان في حيز الثقيل المطلق يتحرك الى المحيط وفي حيز الخفيف المطلق او المضاف الى المركز فالخفيف المطلق هو النار
وطبعها حار يابس اما الحرارة فلانها محسوسة في النار التي عندنا ويلزم من ذلك كون البسيطة الصاعدة
الى القوة المسخنة اذا وجدت في الجسم البسيط خالية عن العايق كان اثرها في الغاية واما اليبوسة فلان
النار تفني الرطوبات فيقتضي اليبوسة والخفيف المضاف هو الهواء بالاضافة الى الارض والماء وهو حار
رطب اما انه حار فلان الماء اذا سخن تسخينا ما صار هواء او الانطلاق للصعود عن الوسط واما انه رطب
فلسهولة قبوله الاشكال وسهولة تركها والا يلزم من هذا ان النار البسيطة حارة لان سهولة قبولها وتركها
الاشكال ممنوعة بل نقول لو كان الهواء حارا لكان في غاية الحرارة لخلو القوة المسخنة عن العايق والتالي

ونعدمه

يعني عادلا في ذلك وهو الذي العنصر والى الغاية اعني المركز والخفيف المضاف

وطبعه

ظاهر البطلان فالجواب ان الحرارة الضعيفة مخالفة للنوع الشديدة فجاز ان يقتضي الطبيعة الهوائية احد النوعين
دون الاخر ومطلق الهواء متحركة مقعر كرة النار والثقيل المطلق هو الارض وبرودتها محسوسة وكذا يبوستها
لعسر قبولها الاشكال وعسر تركها اياها ومحلها اي محل الثقيل المطلق هو وسط الفلك الاعظم بحيث ينطبق
مركزه على مركز العالم ويعني بالمركز بسطه يقينا دل ما يأتي جوانبها والدليل على توسطها ابعاد الكواكب في جميع
البقاع على قدر واحد ولولا التوسط لما كان كذلك والثقيل المضاف هو الماء وبرودته محسوسة وكذا رطوبته
لما ذكرنا في الهواء وكان من حق الماء ان يكون محيطا بجميع الارض لان طبيعته تقتضي ان يكون فوق الارض لكن لم يتفق
ذلك بسبب ما حصل في بعض جوانب الارض من الجبال والوهاد على ما ذكره المصنف وهو ظاهر
ثم انها ما سرها بين اسباب الكون والفساد في العناصر ويلزم منه اشتراكها في هيولى لانها تقال انها ما سرها
قابلة للكون والفساد والكون هو لبس صورة والفساد خلع اخرى فاذا حصل للجسم كون وفساد صار نوعا
اخر غير ما كان ولما كانت العناصر اربعة لزم ان يكون اربعة لزم ان يكون انواعا منها ويلزم منه صحته في جميع الاقسام الاول
انقلاب الماء ارضا وذلك لانا نشاهد مياها جرت من منابعها فانعقدت هناك احجارا محسوسة وايضا اصحاب الاكسير
يعقدون المياه احجارا صلبة الثاني انقلاب الارض ماء وذلك لان اهل الحيل يحلون الاجسام الصلبة الحجرية كالزاج وغيره
مياها سيالة الثالث انقلاب الهواء ماء لانا نشاهد الاناء اذا بردناه بالجمد اي وضعنا فيه الجمد حتى برد جدا فانه
يظهر على اطرافه قطرات الماء فحيث اذا نقطناها عن الاناء ومحوناها ظهرت ثانيا وعلى هذا كم شئت وذلك دليل على انقلاب
الهواء الملاصق بذلك الاناء ماء فان قيل لم لا يجوز ان يكون حصول القطرات على سبيل الرشح قلنا لانه لو كان كذلك لاختص
الرشح بالموضع الملاقي للماء ولكان الرشح عند كون الماء حارا اكثر لان الحار الطف واقبل للنفوذ في مسام الاناء وليس كذلك الرابع
انقلاب الماء والنار هواء اما الاول فالماء الذي يسخن ويغلي فانه يتحيز عند التسخين بحيث يصير كله هواء واما الثاني فلانا نشاهد
صيرورة الشعلة هواء الخامس انقلاب الهواء نارا وذلك لان كير الحداد اذا الح في النفخ فيه قوي بعد سد الفرج
التي يدخل منها الهواء فانه عن قريب يستحيل الهواء نارا واما المركبات لما فرغ من البسايط شرع
في المركبات التي هي المعادن والنبات والحيوانات وسر كيفية تولدها من هذه الاسطقسات الاربعة واعلم
ان كل واحد من هذه المركبات جنس لانواع يشتمل على اصناف تشتمل على اشخاص لا حصر لها بحيث لا نسبة له من الانواع ولا
من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركان ولا بسبب المبدأ
المفارق فانه متساوي النسبة الى جميع الماديات فهو اذن بسبب احوالها المختلفة بحسب اختلاف مقادير الاسطقسات
في القلة والكثرة قياسا بعضها الى بعض اختلافا لا نهاية له فسبب اختلاف المركبات اختلاف الامزجة الغير المتناهية اذا
تقرر ذلك فلنرجع الى تفسير المتن قوله واما المركبات فانما تحصل من امتزاج هذه الاربعة اشارة الى وجود هذه
العناصر الاربعة في كل مركب والذي يدل عليه انا اذا وضعنا المركب في القرع فانه يحصل منه ما يتحلل هواء وماء وارض
ولا بد لها من جزء حار طابخة وحاملها النار قوله بامزجة مختلفة اشارة الى ما ذكرنا من ان سبب اختلاف المركبات
هو الامزجة المختلفة وسيجي تعريف المزاج قوله معدة لحلول صور مختلفة اشارة الى ان الامزجة المختلفة مستعدة لقبول الصور
المختلفة عن مبدإها المفارق فيفيض على كل مزاج ما يليق به بحسب استعداده والحلقة الالهية العارضة للجسم بسبب

علي

اي الكون والفساد [illegible] كل واحد منها [illegible] والمعض [illegible]

الذي منه

بسبب اللون والشكل والمراد هيهنا مبادي تلك الصفات وهي الصور النوعية قوله وهي المعادن والنبات والحيوان
اشارة الى انواع المركبات والضمير يجوز ان يعود الى المركبات والى الخلق وانما انحصرت في الثلاثة لان المركب لا يخلو اما ان يحصل
له نمو وتوليد فهو النبات والا فهو المعدن واعلم ان هذه الاصول الاربعة باعتبار تركب المركبات
عنها تسمى اسطقسات وباعتبار انحلال المركب اليها تسمى عناصر وباعتبار كونها اجزاء من العالم تسمى اركانا
والمزاج العناصر الاربعة اذا امتزجت لا بد ان تكسر صورة كل واحد منها بالاخر وهو المسمى بالفاعل وح
يحصل كيفية متوسطة بين الكيفيات المتضادة حاصلة من تفاعل العناصر بعضها في بعض ومعنى التوسط انها لا تكون حارة ولا
باردة في الغاية ولا رطبة ولا يابسة في الغاية بل يستسخن بالقياس الى البارد ويستبرد بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة
قوله بان تتصغر اجزاؤها الى اخره بيان لمائية يحصل الفاعل اي هذا التفاعل لا يحصل الا بان تصغر اجزاء البسائط
فيختلط بعضها ببعض والا لم يسر الفاعل الى الاجزاء الباطنة لذي الحجم الكبير وذلك لان الفاعل انما يحصل بالتماس والتماس انما
هو بالسطوح وكلما كانت السطوح اكثر كان التماس اكثر وكثرة السطوح انما يكون بكثرة الاجزاء ولا يحصل الا بتصغرها فكان من
ضرورة المزاج تصغر الاجزاء قوله بحيث يكسر صورة كل واحد منها سورة كيفية الاخر اشارة الى ان كل واحد من العناصر انما
يفعل في الاخر بصورته النوعية وينفعل عنه في كيفيته لانه لا يمكن ان يفعل كل منهما في الاخر من حيث ينفعل عنه وذلك لان الفعل
ان كان مستقلا على الانفعال صار الغالب مغلوبا والمغلوب غالبا وان كان مقارنا صار المغلوب غالبا على غالبه وان حصلا معا كان
الشيء الواحد غالبا ومغلوبا معا في شيء واحد والكل محال فاذن الكاسر لكيفية كل واحد منها صورة الاخر الرابع في حدوثا

البحث الرابع من الفصل الاول من باب الجواهر في حدوث الاجسام واعلم ان الجسم بحسب القسمة العقلية
اما ان يكون محدث الذات والصفات معا او قديم الذات محدث الصفات او عكسه لكن القسم الرابع مما لا يقول به عاقل واما
القسم الاول وهو ان يكون محدث الذات والصفات فهو قول جمهور المسلمين واليهود والنصارى واما القسم الثاني وهو ان يكون
قديم الذات والصفات فهو قول ارسطاطاليس ومن اهل الاسلام قول ابي علي وابي نصر وزعموا ان السموات قديمة بذواتها وصفاتها
كالشكل والمقدار وغير ذلك سوى الاوضاع والحركات الجزئية فان كل حركة معينة مسبوقة باخرى وكل وضع معين مسبوق
باخر الى ما لا نهاية له فيكون الاوضاع قديمة بنوعها لا بشخصها وقد تقدم معنى الوضع واما العناصر فزعموا ان هيولاها قديمة بشخصها
وصورها الجسمية قديمة بنوعها لا بشخصها وصورها النوعية وهي التي بها تمايز بعض الاجسام عن بعض قديمة بجنسها لا بنوعها
اما الاول فلان الهيولى لو كانت حادثة حدوثا زمانيا لكان لها هيولى اخرى لما تقدم من ان كل حادث زماني فهو مسبوق بمادة
واما الثاني فلان الشخص من الصور النوعية لا يلزم العناصر لجواز الكون والفساد على كل واحد من العناصر فالاجسام المعينة
منها يكون حادثة الا ان نوع الجسم يكون قديما بمعنى انه لم يتحقق زمان الا وشيء من النار والهواء والماء والارض كان موجودا والفرق
ظاهر بين هذه النار وبين النار فهذه النار حادثة والنار قديمة وكذا في سائر العناصر واما الثالث وهو ان الصور النوعية
قديمة بجنسها لان الصور النوعية لما كانت مختلفة بالحقيقة وانها تختلف وتتبدل لم تكن قديمة بنوعها جزما بل بجنسها وهو
مسمى الصور النوعية مطلقا واما القول الثالث وهو ان الاجسام قديمة بالذات حادثة بالصفات فهو قول الفلاسفة
الذين كانوا قبل ارسطو بالزمان واليه اشار بقوله من قبل ان الكل قديمة بذواتها محدثة بصورها اي صورها النوعية لان حدوث
الصورة النوعية يوجب حدوث الصفات ثم اختلف هؤلاء في تلك الذات التي هي اصل جميع الاجسام فرقة زعموا انه جسم وفرقة

وكره الاجزاء

او القضاء ... الاوائل

حادثة

الجسمية

بقولهم

زعموا انه ليس جسما ولا جسمانيا والفرقة الاولى اختلفوا في ذلك الجسم فقيل كانت جوهرة فذابت بنظر الباري اليها وصارت
ماء على ما ذكر في المحصل وهو ظاهر غني عن الشرح وقد جاء في السفر الاول من التورية ما يدل عليه وقيل كان ذلك الاصل ارضا
يحصل الماء من تلطيف الماء والنار من تلطيف الهواء وقيل كان هو المتوسط بين اللطيف والكثيف وبسهولة قبوله للاشكال
يحصل النار من تلطيفه والماء والارض من تكثيفه وقيل كان نار العقل الفعال جواهر المركبات واصل الجسم [illegible] وقيل كان
اجزاء صغيرة من كل نوع مثلا كانت فيه اجزاء على طبيعة اللحم واجزاء على طبيعة الخبز وكانت هذه الاجزاء متفرقة متحركة فلما اجتمعت
منه اجزاء كثيرة مماثلة في الحقيقة النامية وتركبت فصارت جسما والفرقة الثانية فهم ثمان احدها الحرنانيون وهم الذين
اثبتوا القدماء الخمسة الباري تعالى والنفس والهيولى والدهر والخلاء وقالوا ان اصل العالم هو النفس والهيولى لان النفس مالت
الى الهيولى وعشقها وتعلقت بها فتعذر تعلقها بها فعمد الباري تعالى الى الهيولى وركبها ضروبا من التراكيب مثل السموات والعناصر
والمركبات على الوجه الاكمل للنفس بسبب تصورها وتعلقها فصار لم يكن موجودة قبل وكان تعلقها سببا لحدوث
هذا العالم على هذا الوجه الفريق الثاني اصحاب فيثاغورس وانهم ذهبوا الى ان الاصل هي الوحدات لان مواد المركبات
بالبسائط وهي امور كل واحد منها في نفسه واحد تلك الامور ان كان لها ماهية وراء الوحدة كانت مركبة لانه يكون هناك
مع تلك الوحدة [illegible] المركبات في مباديها وان كانت مجرد وحدات كانت مستقلة بنفسها والا لكانت [illegible] الماهية
اقدم منها وكلامنا في المطلقة هذا خلف فاذن الوحدات امور قائمة بنفسها فلما عرض للوحدة وضع صار نقطة فصارت الوحدات
نقاطا وحصل من اجتماع النقطتين الخط ومن الخطين السطح ومن السطحين الجسم فظهر ان مبادي الاجسام هي الوحدات
لنا وجوه لما فرغ من تقرير المذاهب شرع في اثبات القسم الاول وبرهن على حدوث الذات ويلزم منه حدوث
الصفات وتقرير هذا البرهان ان الاجسام لو كانت ثابتة في الازل لكانت ساكنة والتالي باطل اما الشرطية فلانها لو لم تكن
ساكنة لكانت متحركة ضرورة كون الجسم لا يخلو عنهما لانه ان استقر في حيز اكثر من زمان واحد فساكن والا فمتحرك لكن الحركة
تنافي الازلية لان الحركة يقتضي المسبوقية بالغير والازلي ينافي المسبوقية فالجمع بين الحركة والسكون ممتنع لذاته وانما قلنا
ان الحركة يقتضي المسبوقية لان الحركة عبارة عن الحصول في حيز بعد ان كان في حيز اخر ان كانت مكانية وعن الانتقال
من حالة الى اخرى ان لم تكن مكانية واياما كان فماهية الحركة يقتضي المسبوقية بالغير واما بطلان التالي فلان السكون
لو كان ازليا لامتنع زواله لان السكون اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته فان كان واجبا لذاته امتنع انفكاكه عن
الجسم ضرورة وان كان ممكنا فالمؤثر فيه اما ان يكون فاعلا مختارا او موجبا بالذات والاول محال لان فعل الفاعل المختار لا يكون
قديما لان المختار انما يفعل بالقصد والاختيار والقصد الى ايجاد الموجود يكون تحصيلا للحاصل فتعين ان يكون المؤثر موجبا
بالذات وذلك الموجب اما ان يكون واجبا لذاته او منتهيا الى الواجب دفعا للدور والتسلسل واياما كان واجبا فان لم يتوقف
تاثيره في وجود ذلك القديم على شرط امتنع من وجوب وجود تلك العلة وجوب وجود المعلول فيمتنع زواله وان توقف
على شرط فلا بد ان يكون ذلك الشرط موجبا بالذات والا لزم تحصيل الحاصل وحينئذ يلزم من دوام العلة دوام المعلول
ثبت بما ذكرنا ان الاجسام لو كانت ساكنة في الازل لم تتحرك ابدا واللازم باطل لما سلم الخصم من جواز الحركة على العناصر
والفلكيات ولا جسم غيرهما عنده قيل لو امتنع لما فرغ من تقرير الدليل الاول شرع في سؤالات
اوردت عليه والاول منها قريب من المعارضة وتوجيهه ان العالم لو كان ممتنع الوجود في الازل لهذا الامتناع

للمحصل

تلك الماهية

المبادي

اما ان يكون ممتنعا لذاته او لا يكون فان كان الاول وجب ان يكون العالم ممتنعا لذاته فيمتنع وجوده فيما لا يزال والا لزم ان
يكون الشيء ممتنعا لذاته ثم يصير ممكنا وهذا محال وان كان الثاني لزم امكان وجوده في الازل وهو ينافي ما ذكرتم ولقائل ان
يمنع الترديد من وجهين احدهما انا نختار انه يمتنع وجوده ازلا لا لذاته والا يلزم من كون الوجود الازلي ممتنعا لذاته
كون الوجود مطلقا ممتنعا لذاته كالحادث اليومي فانه امتنع وجوده في الازل فانه مع امكانه في اليوم والوجه
الثاني انا نختار امتناع ازليته لا لذاته بل لان الازلية تنافيه كما في الحادث اليومي ونحن ما ادعينا الا ذلك وقد تبين
بعض هذا الجواب مما تبين في الكتاب منه غير ولا اثر   قيل المجرد لا مكان له   هذا منع لانحصار الجسم
في المتحرك والساكن وسنده فانه لما لم يكن في مكان لم يكن متحركا ولا ساكنا لان الحركة عبارة عن الانتقال من مكان الى اخر والسكون
عن الاستقرار في المكان الواحد بحيث لا مكان لا حركة ولا سكون وجوابه ان الحصر ظاهر لما تقدم ولا نسلم ان المجرد
لا مكان له وان سلم ذلك فالمجرد ايضا لا يخلو من الحركة والسكون لانا لا نشك في ان للمجرد وضعا بالنسبة الى المحوي ومماسة
بالنسبة الى الحاوي فلا يخلو اما ان ينتقل من الوضع المعين والمماسة المعينة الى وضع اخر ومماسة اخرى اولا والاول الحركة
والثاني السكون والحاصل ان ما ذكرته من منع الحصر انما يتوجه ان لو فسرنا الحركة بالانتقال من مكان الى اخر والسكون
بالاستقرار في المكان الواحد واما اذا فسرنا الحركة بما هو اعم من ذلك كما مر فلا يتوجه المنع قوله قبل الازل
ينافي حركة معينة الى اخره توجيهه ان يقال سلمنا الحصر ولكن لم لا يجوز ان يكون متحركا وقولكم الازل ينافي الحركة ان عنيتم
بالحركة في هذا القول الحركة المعينة فمسلم ولكن لا يلزم منه ان لا يكون العالم متحركا ازلا على معنى ان يكون قبل كل حركة
معينة حركة معينة اخرى لا الى النهاية وان عنيتم ماهية الحركة من حيث هي فممنوع لانها ازلية عندنا غير مسبوقة بالغير وتقرير
الجواب ان الازل ينافي الحركة من حيث هي سواء كانت معينة اولا لما سبق من ان ماهية الحركة تقتضي المسبوقية
على معنى المسبوقية بالغير اما في نفسها او من لوازمها والعلم به ضروري فامتنع ثبوتها ازلا   قيل لم لا يجوز
توجيه هذا السؤال ان يقال لا نسلم ان السكون لو كان معللا بالموجب لزم دوامه بدوام الموجب ولم لا يجوز ان يكون ما يتوقف
عليه السكون موقوفا على شرط عدمي ازلي كعدم حادث ثم اذا زال هذا الشرط العدمي يزول الاثر الذي هو السكون ولا شك في
ان العدم الازلي يمتنع ان يكون مشروطا بعدم حادث والا لكان وجود الحادث منافيا للسكون من دون انتفاء الشرط
المشروط وحينئذ يكون وجوده موقوفا على عدم السكون فلو كان عدم السكون ايضا موقوفا على وجوده لزم الدور وفيه
نظر لا سيما بعد ما فيه احد الصدرين لا حرى لـــ الامام لو كان الاثر مستندا وطاعدمي لكان استناد موجبا لاستناد
الاثر فيكون العدم علة للامر الوجودي وانه محال وايضا فيه نظر لان العدم على هذا التقدير يكون جزء علة واستحالته
ممنوعة قوله قيل القادر على ايجاد معين الى اخره اشارة الى نقض ما ذكره المستدل في امتناع زوال السكون الازلي
وتوجيهه لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم امتناع التغير على كل ازلي بعين ما ذكرتم والتالي باطل لان الله تعالى كان في الازل
قادرا على ايجاد معين بعد ان اوجده لم يبق تلك القادرية لان ايجاد الموجود محال وتقرير الجواب لا نسلم ان القدرة
الازلية لا تبقى عند الايجاد فانها بحالها وانما المتغير والمنقطع تعلق القدرة وهو حادث والتغير لا يوجب تغير القدرة لانه من
الامور الاضافية التي لا وجود لها في الخارج وتغير الاضافات لا يوجب تغيرا في الذات   الثاني الاجسام
هذا دليل اخر على حدوث الاجسام وتقريره لو كانت الاجسام ممكنة لزم ان تكون محدثة والمقدم حق فكذا التالي اما حقية

المجرد عبارة

جاز ان يزول بعد ما كان ازليا الجواب ان السكون الازلي

بل هو

المقدم

لا يحركه

المقدم فلوجهين احدهما انها مركبة اما من الهيولى والصورة واما من الاجزاء التي لا تتجزأ وكل ما كان كذلك مركبا كان مفتقرا في تحققه الى
كل واحد من اجزائه وكل ما كان كذلك كان ممكنا والثاني انها متعددة والاشياء المتعددة لا تكون واجبة الوجود كما سيجيء
في الالهيات فكانت ممكنة واما بيان الملازمة فلانها لما كانت ممكنة كانت مفتقرة الى سبب اذ الممكن لا يترجح وجوده على
عدمه الا بسبب وذلك السبب اما ان يكون موجبا بالذات او فاعلا بالاختيار والاول باطل والا لزم عدم التغير في
العالم لان دوام العلة يوجب دوام المعلول سواء كان صدور المعلول عنه بوسط او بغير وسط اما اذا لم يكن بوسط
فظاهر واما اذا كان بوسط فلانه اذا كان علة للمعلول الاول يلزم دوام المعلول الاول بدوامه والمعلول الاول اذا كان
علة للمعلول الثاني يلزم دوام المعلول الثاني ايضا لدوام علته وهلم جرا فيلزم انتفاء التغيرات في العالم والحس يكذبه وبعض
الثاني وهو ان يكون السبب فاعلا مختارا وكل ما هو فعل الفاعل المختار فهو حادث والا لزم تحصيل الحاصل لما تقدم وفيه
نظر لان انتفاء التغيرات انما يلزم لو لم يكن من جملة المعلولات نفس التغير وهو ح   لا يقال
توجيه هذا السؤال ان يقال لا نسلم انه لو كان السبب موجبا لزم دوام المعلولات بدوامه لجواز ان يكون في معلولاته
الصادرة عنه جسم متحرك وانما يكون بحركته شرطا لحدوث الحوادث والتغيرات وتقرير الجواب ان يقال لو كان الامر
كما ذكرتم لم يخل من ان يكون وجود كل حادث مشروطا بعدم حركة بعد وجودها وكلاهما باطل اما الاول فلانه
يلزم منه المحال وهو وجود حركات غير متناهية مترتبة طبعا ووضعا اما طبعا فلكون السابق شرطا للاحق واما
وضعا فلانها اذا كانت مجتمعة في الخارج كان لكل منها وضع بالنسبة الى الاخرى في الوجود الخارجي وهو المراد بالترتيب
الوضعي واما الثاني فلانه يلزم منه دوام جميع الحوادث وذلك لانه لما توقف وجود كل حادث على عدم حركة بعد
وجودها كان للموجب مع عدم تلك الحركة علة تامة لوجود ذلك الحادث ولا شك انها مستمرة ضرورة استمرار الموجب
واستمرار عدم الحركة بعد وجودها فيلزم دوام الحوادث بدوامها وهو ظاهر البطلان وفيه نظر لان عدم التناهي
او دوام الحوادث انما يلزم ان لو كان كل حركة او عدمها شرطا للبقاء والمعترض انما جعله شرطا للوجود فقط قوله
الثالث الاجسام لا تخلو عن الحوادث الى اخره دليل اخر على حدوث الاجسام وتقريره ان الاجسام لا تخلو عن الحوادث
وكل ما لا يخلو عن الحادث فهو حادث اما الصغرى فلانها لا تخلو عن الاجتماع والافتراق وسائر الاحوال المعينة من الحركات
والسكنات والاوضاع واما الكبرى فحالها ما ذكر في مسئلة كون الباري لا يكون محلا للحوادث ويجيء في الباب الاول
من كتاب الالهيات   احتج المخالف بوجوه   استدل الحكماء على قدم الاجسام بوجوه تقرير الاول ان
الاجسام لو كانت حادثة لزم الترجيح بلا مرجح وذلك لان حدوثها لا بد وان يكون في وقت معين وذلك قبل ذلك الوقت
اما ان يكون ممتنع الوجود او ممكن الوجود والاول باطل والا لزم انقلاب الممتنع ممكنا واذا كان ممكنا فاختصاصه
بهذا الوقت دون وقت اخر يكون ترجيحا بلا مرجح لان الاوقات كلها متساوية في انفسها والمؤثر ايضا متساوي النسبة
الى جميعها وتقرير الوجه الثاني ان الاجسام لو كانت حادثة لكان لها مادة سابقة لما تقدم من ان كل حادث فهو قبل
حدوثه ممكن الوجود والامكان لكونه عرضا لا بد له من محل وهو مادة ذلك الحادث ثم نقول هذه المادة يجب
ان تكون قديمة والا لكانت لها مادة اخرى لما بينا ولزم التسلسل المحال وان سلم جواز التسلسل فالمقصود
حاصل وهو قدم المادة واذا كانت المادة قديمة وقد بين فيما تقدم امتناع خلوها عن الصورة كانت الصورة ايضا

يكون ... حركة اخرى كما لا يخفى

قديمه ولزم من قدمهما قدم الجسم وتقرير الوجه الثالث ان تبدل الزمان قديم ويلزم من قدمه قدم الجسم اما الاول
فلان الزمان لو كان حادثا لكان عدمه قبل وجوده بحيث لا يجامع القبل البعد وتلك القبلية لا تتحقق الا بالزمان فيلزم
وجود الزمان على تقدير عدمه وهو محال واما الثاني فلان الزمان من عوارض الحركة لما تقدم والحركة من عوارض الجسم فيلزم
من قدم الزمان قدم الجسم وهو المطلوب   واجيب   لما فرغ من ادلة الفلاسفة شرع في اجوبتها
واجاب عن الاول بمنع الترجيح بلا مرجح فان المقتضي لذلك الاختصاص هو اراده الله تعالى فان اراده الله تعالى
موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار قلت لا نسلم ان التعلق الحادث فان فيها احتاج الى مرجح فان القادر المختار
يجوز ان يرجح احد مقدوريه على الآخر لا لمرجح كما ان الهارب اذا عن له طريقان متساويان فان احدهما من غير مرجح سلمناه
لكن لم لا يجوز ان يكون التعلق بالوقت المعين واجبا قوله يلزم ان يكون الباري تعالى موجبا قلنا انما يلزم كونه
موجبا انه يمتنع تخلف المراد عن تعلق الارادة به فيتوقف ولم يعلم انه محال وان علم انه يلزم من دوام الله تعالى دوام
المراد من عدمه فلعله فلا نسلم لزومه بهذا التفسير واجاب عن الوجه الثاني والثالث بان مقدماتهما
غير مسلمة اما الثاني فلانه يتوقف على ان كل حادث فله مادة وعلى ان الامكان امر وجودي وعلى ان الهيولى مفتقرة الى الصورة
والكل ممنوع على ما يجيء في موضعه اما الثالث فلانه مبني على ان القبلية امر وجودي وعلى انها لا تتحقق الا بالزمان
وعلى ان الزمان مقدار الحركة وشيء من هذه المقدمات لا يتم بالبرهان كما تقدم في بحث الزمان   واعلم ان
اختلف الناس في امكان الفناء على العالم والخلاف فيه مبني على الخلاف في كونه حادثا او لا فان من اعتقد قدمه احال
عدمه ضرورة دوام المعلول بدوام موجبه واما الذين اعتقدوا حدوث العالم فذهبوا الى جواز الفناء عليه الا الكرامية
والجاحظ واستدل اصحابنا بان العالم لما لم يكن ازليا كانت ماهيته قابلة للعدم وذلك القبول من لوازم
الماهية فلا ينفك عنها احتج الكرامية بانه لو انعدم العالم بعد وجوده فلا يخلو اما ان يكون باعدام فاعل او طريان ضد او
زوال شرط لا جائز ان يكون بعدمه بعد الفاعل غير معقول والثاني بجميع اقسامه محال لما تقدم في استحالة بقاء الاعراض وقد
وقد عرف الجواب ثمه   الخامس في تناهي الاجسام   الابعاد اما موجودة او مفروضة والاول
اما مادية او مجردة ومن الناس من اثبت ابعادا مجردة الا انه جعلها وهم اصحاب البعد القائلون بالخلاء ومنهم من ابطلها
مادية وهم حكماء الهند ومنهم من ابطل وجود ابعاد غير متناهية سواء كانت مادية او مجردة وهم اكثر الحكماء واحتجوا بان
الابعاد لو كانت غير متناهية لامكنا فرض خط اخر مسامة موازية له اي بحيث لو اخرجا الى غير النهاية من الطرفين
لم يلتقيا وامكن ايضا حركته هذا الخط بحيث يخرج من الموازاة الى المسامتة والتالي محال اما الشرطية فظاهرة واما
استحالة التالي فلاستلزامه تناهي غير المتناهي وذلك لانه اذا مال الخط المتناهي من موازاة الخط الغير المتناهي
وصار مسامتا له ولا بد ان يكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة اذ المسامتة قد حدثت عقيب
الموازاة فكان لها اول وحينئذ يلزم انقطاع الخط الغير المتناهي وتناهيه بهذه النقطة لانه لو لم ينقطع لكان فوقها
نقطة اخرى يكون مسامتة هذا الخط مع الفوقانية قبل مسامتته التحتانية لان المسامتة مع الفوقانية تحصل بميل
عن الموازاة اقل من الميل الذي به تحصل المسامتة مع التحتانية والميل الكبير لا يحصل الا بعد الميل القليل واذا كان كذلك لم
يكن ما فرضناه اول نقطة المسامتة اولا هذا خلف فثبت انه من فرض ذلك المجموع يستلزم المحال والمحال لم يلزم

من فرض الموازاة الممكنة ولا من فرض ميل هذا الخط لامكانه فيكون من فرض غير المتناهي فيكون محالا   واحتجوا
احتج القائلون بكون الاجسام غير متناهية بانا اذا فرضنا جسما فما وراءه متميز مشار اليه لان العقل يشهد بان
الطرف الذي يلي القطب الشمالي منه متميز عن الطرف الذي يلي القطب الجنوبي ومن انكر ذلك فقد كابر العقل واذا كان
كذلك كان متميزا في الخارج مشارا اليه بان هذا الطرف منه غير الطرف الآخر وكل ما كان متميزا كان موجودا لان العدم
الصرف لا يعقل فيه الامتياز الخارجي والامتياز بحسب الاشارة ويجب ان يكون جسما او جسمانيا لامتناع الاشارة
الحسية الى غيرهما واذا كان كذلك يلزم ان يكون ما وراء كل جسم جسما الى غير النهاية قوله ومنع بان يكون التميز هو
محصل اي واجيب عن هذا الدليل بمنع التميز وتوجيهه لا نسلم ان ما وراء كل جسم متميز فقولكم العقل يشهد بذلك
ممنوع بل الحاكم هو الوهم لا العقل وحكم الوهم غير مقبول ولا ثابت   الفصل الثاني   لما فرغ من بحث
الاجسام شرع في المفارقات وهي امور مجردة عن المادة غير متحيزة ولا حالة في متحيز وهذا الفصل يشتمل على سبعة مباحث
الاول في اقسام المفارقات قوله والجواهر العاقلة اي التي لا يمكن ان تحس بشيء من الحواس الظاهرة والباطنة
الخ تسمية اسامي حسنة وهي المفارقات وقد جعلها المصنف ثلاثة اقسام وهو ظاهر غني عن الشرح الى قوله
الثالث ينقسم الى خير بالذات واعلم ان القسم الثالث وهو ما لا يكون مؤثرا ولا مدبرا ينقسم الى ثلاثة اقسام لانه اما
فاعل للخير بالذات واما فاعل للشر بالذات واما مستعد للخير والشر والاول الملائكة الكروبيون والثاني الشياطين
والثالث الجن وقد ذهب اكثر الحكماء الى ان ماهيات مخالفة بالنوع للارواح البشرية ومنهم من قال انها هي الارواح
البشرية المفارقة لابدانها فان كانت شريرة صار فعل الشر والاخلاق الذميمة ملكة لها فبعد المفارقة ربما يحدث
لها ما يشاكلها من النفوس الشريرة المتعلقة بالابدان فتتعلق بابدانها ضربا من التعلق وتعاونها على فعل الشر وهي الشياطين
وان كانت خيرة بحيث صار فعل الخير ملكة لها فبعد المفارقة ربما يتعلق بابدان ما يشاكلها من النفوس الخيرة وتعاونها
على فعل الخير وهي الملائكة وان كانت مستعدة للامرين فهي الجن وذهب اكثر المتكلمين الى انها اجسام لطيفة
خلقها الله تعالى من النور او من الريح واقدرها على التشكل باشكال مختلفة وعلى التصرف في هذا العالم لا يقال
لو كانت لطيفة لتمزقت عند هبوب الريح القوية ولما قويت على الافعال الشاقة ولو كانت كثيفة لشاهدها اهل
من كان سليم الحس لانا نقول انها لطيفة بمعنى عدم اللون لا بمعنى رقة القوام وحينئذ لا يلزم التمزق وعدم الاقتدار
على الافعال الشاقة   الثاني في العقول   لما فرغ من ذكر اقسام المفارقات شرع في اثبات العقل
والمراد منه موجود ليس بجسم ولا حال في الجسم غني في فاعليته عن الجسم لاستغنائه عن الجسم كان اشرف من النفس
فزعموا انه اول المبدعات ويوافقه قوله عليه الصلاة والسلام اول ما خلق الله العقل والمراد هاهنا بالابداع الحادث
غير مسبوق بالعدم سبقا زمانيا وقد يراد به الحادث غير مسبوق بآلة ولا مادة ولا مدة واقوى ما استدلوا
به على وجود العقل وجهان تقرير الاول مبني على مقدمتين الاولى ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد تقدم تقريرها
الثانية ان الافلاك يمتنع ان يكون بعضها علة للبعض ويدل عليها وجهان احدهما لو كان بعضها علة للبعض
فاما ان يكون الحاوي علة للمحوي او بالعكس والاول باطل لوجوب تقدم العلة على المعلول بالوجود فاذا اعتبر وجود المعلول مع وجود العلة
كان ممكنا العدم وجوب وجود المعلول حينئذ لكن وجود المحوي مقارن لعدم الخلاء والا لامكن الا مكان بحيث لا يمكن

العلة

بحيث لا يمكن ان ينفك احدهما عن الآخر
وكل ما كان كذلك لزم من امكان احدهما
امكان الآخر

احدهما

ان ينفك عن الاخر وكل ما كان كذلك لزم من امكان احدهما امكان الاخر فيلزم من امكان الخلو امكان عدم الخلا ممكنا
لذاته لكنه ممتنع لذاته هذا خلف واما الثاني فلان الحاوي اخس من المحوي لكونه اصغر منه والاخس يستحيل ان يكون
علة للاشرف الوجه الثاني ان احد الجسمين لو كان موثرا في جسم اخر لزم ان يكون موثرا في جزئيه الذين هما
الهيولى والصورة ضرورة لكون الموثر في المركب موثرا في الاجزاء والثاني باطل لان الاستقراء دل على ان الجسم انما يوثر
في الشي بواسطة الوضع اي انما يظهر اثره اولا في مجاوره ثم في مجاور مجاوره ولهذا ان النار لا تسخن كل جسم بل مجاورها
ثم ما يليه واذا كان كذلك امتنع ان يوثر الجسم في الهيولى اذ لا وضع لها قبل الصورة ولا في الصورة لان الصورة لا تعين
لها قبل الهيولى لما تقدم فلا وضع لها ايضا واذا امتنع التاثير في جزء من جسم امتنع في الجسم ايضا واذا تقرر ذلك فنقول
الافلاك موجودة ممكنة فلا بد لها من علة والعلة القريبة لها اما ان يكون جسما او مفارقا والاول باطل لما تقدم من الوجهين
والثاني اما ان يكون البارئ تعالى او النفس او العقل والاول باطل لانه واحد محض فلا يصدر عنه المركب دفعة ولا احد جزئيه
بواسطة الاخر لما تقدم من تلازمهما وكذا الثاني لان النفس انما تفعل بواسطة الجسم وهو البدن فلا يكون علة للجسم
فتعين ان يكون الموجد هو العقل وحينئذ يلزم وجود العقل وهو المطلوب قوله ولاما سوف انما لم يقل بدله
ولا النفس وغيرها من الجسمانيات الثاني الصادر من البديع هذا هو الدليل الثاني على اثبات العقل وتقريره
ان يقال قد ثبت انتهاء الممكنات الى الله تعالى وانه واحد من كل وجه فالذي صدر منه اولا لا يجوز ان يكون عرضا لان المعلول
الاول علة لما بعده من الممكنات ومن جملتها الجوهر ولا يمكن ان يكون العرض علة للجوهر ومتقدما عليه والا لزم الدور
فيجب ان يكون جوهرا وقد عرفت ان الجوهر منحصر في الجسم والهيولى والصورة والنفس والعقل وصدور كل واحد منها
اولا محال سوى العقل اما الجسم فلانه لا يمكن ان يكون علة لغيره من الجواهر لما سبق من ان الجسم انما يوثر فيما له وضع
بالنسبة اليه وغير الجسم من الجواهر لا وضع له بالنسبة الى الجسم فلا يوثر في غيره من الجواهر واما الهيولى فلوجهين
احدهما انها لو صدرت اولا لتقدمت على الصورة بالوجود وقد تقدم بطلانه والثاني ان الهيولى قابلة للصورة فلو
كانت علة للصورة ايضا يلزم ان يكون الشي الواحد قابلا لشي وفاعلا له واما الصورة فلوجهين احدهما انه يلزم تقدمها
على الهيولى والثاني ان تعين الصورة مستفاد من الهيولى فلا تتقدم على الهيولى بالوجود وايضا لو كانت الصورة فيما
بعدها لمشاركة الهيولى لزم سبق الهيولى على نفسها لان من جملة ما يوثر فيه الصورة نفس الهيولى والا استغنت
في فعلها عن الهيولى فتستغني ذاتا ايضا وهو باطل واما النفس فلانها في نفسها محتاجة الى الجسم فلا تكون علة
للاجسام واذا بطل الاقسام تعين ان يكون الصادر الاول هو العقل وهو المطلوب واعلم ان مجرد هذين الدليلين
على ان الواحد لا يصدر عنه اكثر من واحد وعلى ان الهيولى والصورة متلازمان وقد عرفت ما فيهما فيما تقدم
وله وجود من المبدا الاول لما استدل الحكماء بما تقدم من الدليلين على ان العقل هو العلة القريبة
للافلاك وعندهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد اراد ان يبين كيفية صدور الكثرة من الواحد الذي هو العقل وتقريره
ان العقل الموجود من المبدا الاول وهو البارئ تعالى واجب بالنظر الى المبدا الاول وممكن من ذاته وله ماهية ووجود وتعقل لذاته
وتعقل لفاعله فهذه ستة اعتبارات بعضها بالنظر الى ذاته وبعضها بالنظر الى فاعله ومبدائه والصادر عن المبدا الاول هو الوجود وباقي
الاعتبارات واذ قد حصل هذه الكثرة يصدر عن العقل الاول باعتبار اشرف حالاته وهو الوجوب والعقل للمبدا الاول

بحسب

سبب لعقل اخر وباعتبار وجوده وتعقله لذاته سبب للنفس الفلكية وباعتبار ماهيته وامكانه سبب لجسم الفلك
المركب عن المادة والصورة ثم يصدر عن العقل الثاني بهذه الاعتبارات عقل ثالث ونفس وفلك وهلم جرا الى العقل
العاشر المسمى بالعقل الفعال هذا ما ذكره المحققون والمصنف قد ذكر من الامور الستة ثلاثة وظاهر كلامه يدل
على انه باعتبار وجوبه بالفاعل عقل سبب للنفس وباعتبار امكانه سبب لجرم الفلك وهكذا الى ان ينتهي الى العقل الفعال
المعبر عنه في كتاب الله تعالى بالروح وهناك ينقطع السلسلة وينتقل الى سلسلة العناصر ويصدر باعتبار الاحوال
المشتمل عليها العقل هيولى العناصر وصورها ثم يصدر بواسطة الحركات الفلكية استعدادات مختلفة للهيولى فيفيض
عن العقل الفعال بواسطة تلك الاستعدادات انواع الكائنات من الحيوان والمعادن والنبات واعلم ان هذا الكلام
كله مبني على قواعدهم وضعفه ظاهر لان اكثر هذه الامور المذكورة اعتبارات عقلية لا تحقق لها في الخارج فكيف يجوز ان يكون
مبادي للامور الوجودية وان جعلوها شروطا فما المانع من ان يكون للواجب مثل هذه الاعتبارات ويسميها سكر معلولاته
من غير توسط العقل فرع لما فرغ من اثبات العقول شرع في اثبات ما يتفرع على وجودها واعلم ان
العقول على تقدير تحققها في الخارج وتجردها عن المادة لا بد لها من احكام ولوازم وقد ذكر المصنف منها ستة اولها
انها غير حادثة اذ لو كانت حادثة لكانت مادية لما سبق في بحث الحدوث ان كل حادث لا بد له من مادة سابقة عليه وثانيها
انها لا تفسد اي لا تعدم اذ لو امكن عليها الفساد لاحتاجت الى مادة لان القابل للفساد لا يمكن ان يكون هو العقل لما سبق
في بحث الحدوث ان كل حادث وجوده مع وجود المقبول والعقل لا يبقى مع فساده فيجب ان يكون له مادة تقبله وثالثها
ان تكون انواعها منحصرة في اشخاصها اي لا يوجد من كل نوع منها الا شخص واحد لما سبق في بحث التعين ان تكثر اشخاص النوع الواحد
لا يكون الا للمادة ورابعها انها جامعة للكمالات اللائقة بها اذ لو كان شيء منها بالقوة لكانت العقول بالقوة
من بعض الوجوه وبالفعل من بعض الوجوه والواحد لا يتضمن قوة وفعلا فيحتاج الى مادة على ما سبق في بيان افتقار الهيولى
الى الصورة فيلزم ان يكون غير المادي ماديا والاولى ان يقال انها لما استغنت عن المادة في ذواتها وافعالها كانت ذواتها
هي المقتضية لاحوالها فيجب تحققها بتحقق الذوات وخامسها انها عاقلة لذواتها ولجميع الكليات وسادسها
انها غير عاقلة للجزئيات لما سيجيء ان ادراك الجزئي انما يكون بالة جسمانية والعقول مجردة الثالث في النفوس
احتجت الفلاسفة على اثبات النفوس الفلكية وعلى تجردها بان حركات الافلاك دورية فلا تكون طبيعية لان
المتحرك بالطبع لا يطلب بالحركة الحد الذي تركه فلو كانت طبيعية لزم ان يكون قسرية لان القسر على خلاف الطبع فحيث لا طبع فلا
قسر وايضا لو كانت قسرية لكانت على موافقة القاسر فلا تختلف في الجهة ولا في السرعة والبطء فيكون حركات الافلاك
كلها متساوية والتالي ظاهر البطلان فتعين ان يكون ارادية واذا ثبت ذلك فلا بد لها من نفوس محركة مدركة لان الفاعل
بالارادة لا بد ان يكون له شعور بفعله ثم نقول ان تلك النفوس مجردة لان حركاتها اما ان تصدر عن تصور عقلي
او خيالي والثاني باطل لان التخيلات لا تدوم بل تنقطع فان الخيال قوة جسمانية والقوى الجسمانية لا تفعل افعالا غير متناهية
فهي منقطعة لكن الحركات الفلكية دائمة وايضا الحركات الصادرة عن التخيلات تختلف باختلاف التخيلات ولا
تبقى على نظام واحد لكن الحركات السماوية لازمة على نظام واحد وقانون مضبوط فثبت ان محركات الافلاك عاقلة اي
مدركة للكليات وكل عاقل مجرد على ما سيجيء فثبت ان محركات الافلاك ومبدأها مجردة عاقلة وهو المطلوب

ولست هي المبادي القريبة للتحريك   ذكر الامام ان من الحكما من اثبت ان للفلك نفسين احديهما مجردة والاخرى جسمانية
اي منطبعة في جسم الفلك والمصنف لما اثبت الاولى شرع في اثبات الثانية فقال ليست هذه النفوس المجردة مبادي قريبة
لتحريك الافلاك بل المبادي القريبة نفوس جسمانية وذلك لان المحرك القريب للفلك مدرك للجزئيات وكل ما هو كذلك
فهو جسماني اما الصغرى فلان الفلك يتحرك حركات جزئية والحركات الجزئية انما تصدر وتنبعث عن ارادة جزئية
تابعة لادراكات جزئية لان التصور الكلي لا يكون سببا للفعل الجزئي لان نسبة الكلي الى الجزئيات متساوية فلو وقع
احدها دون الاخر لزم الترجيح بلا مرجح فلا بد من تصور ذلك الجزئي وارادته حتى يتحقق واما الكبرى فاليها اشار بقوله
لا تكون للمجردات فلما سبق ان المجرد لا يدرك الجزئيات بالذات فثبت ان للافلاك قوى جسمانية فائضة عن النفس
المجردة وتسمى بالنفوس الجزئية كما فاضت من نفوسنا على ابداننا القوى الحيوانية التي بها يحصل الحس والحركة الارادية
وانكر بعض المحققين ثبوت النفس للفلك وادعى انه لم يذهب اليه احد بل لكل فلك نفس واحدة مجردة يصدر عنها صورة
جسمانية في مادة الفلك يتقوم بها والنفس يدرك الكليات والمعقولات بذاتها ويدرك الجزئيات بجسم الفلك ويحرك
الفلك بواسطة تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكها قوة كما في نفوسنا وابداننا بعينها قوله والمشهور انها عارية
عن الحواس الظاهرة اي المشهور عند الحكما ان الافلاك ليس لها شي من الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب واستدلوا
في ذلك بان الغرض من ايجاد الحواس الظاهرة والشهوة والغضب دفع المضار وجلب المنافع وكلاهما في الفلك محال واما
الحواس الباطنة فلانها متعلقة بالحواس الظاهرة اذ الخيال يحفظ صور المحسوسات والوهم يدرك احوالها الجزئية والمفكرة
تتصرف فاذا لم يوجد الاصل وجب ان لا يوجد الفرع ولقايل ان يقول لا نسلم استحالة جلب المنافع ودفع المضار
في الافلاك سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون نفس هذه الحواس منفعة   الرابع في تجرد النفوس
النفس الانسانية هي الامر الذي يشير اليه كل واحد منا بقوله انا وثبوته ضروري والخلاف في تجرده عن المادة في صفة
فذهب الحكما والغزالي من المتكلمين الى ان النفس مجردة اي غير جسم ولا جسماني واستدلوا على ذلك بالعقل والنقل اما
العقل فمن وجوه احدها ان محل العلم بالله تعالى وسائر البسائط كالنقطة والوحدة ليس بمنقسم وكل جسم او جسماني منقسم
فمحل العلم اعني النفس ليس بجسم ولا جسماني اما الكبرى فظاهرة والا لزم الجوهر الفرد واما الصغرى فلان العلم بالبسيط
غير منقسم اذ لو انقسم فاما ان يكون كل واحد من اجزايه علما بذلك المعلوم او لم يكن فان كان الاول لزم ان يكون حقيقة
الجزء مساوية لحقيقة الكل وانه محال وايضا لزم ان يكون الشي الواحد معلوما بعلمين وانه محال وان كان الثاني فهو ان لا يكون
جزء العلم علما بذلك المعلوم سواء كان علما بغيره او لم يكن علما اصلا فعند اجتماع الاجزاء اما ان يحصل هيئة زايدة على تلك
الاجزاء او لا يحصل فان لم يحصل فكذلك يلزم المحال لانه حينئذ لم يحصل العلم بالله تعالى وقد فرض انه كذلك هذا خلف
وان حصلت هيئة زايدة هي العلم فان انقسمت عاد التقسيم فيها بان يقال كل جزء منها اما ان يكون علما بذلك المعلوم او لا ويلزم
التسلسل وان لم ينقسم فان العلم بالله تعالى غير منقسم وقد فرضناه منقسما هذا خلف واذا ثبت ان العلم بالله تعالى غير
منقسم وجب ان يكون محله ايضا غير منقسم والا لزم انقسام الحال بانقسام محله وقد بينا انه غير منقسم قوله
ونوقض اي ونوقض هذا الدليل بالنقطة والوحدة وتوجيهه ان ما ذكرتم من ان محل غير المنقسم يجب ان يكون غير
منقسم منقوض بالنقطة فانها حالة في الخط المنقسم في الطول والوحدة القائمة بالجسم المنقسم في الجهات سلمنا ذلك

لكن ما ذكرتم من استحالة كون الجزء مساويا للكل في تمام الماهية منقوض باجزاء الجسم البسيط فان كل واحد منها
مساوي كله في الجسمية وفي تمام الماهية نعم مساواة الجزء للكل في تمام الماهية وجميع العوارض مستحيلة ولكن لا
نسلم انما ذكرتم يلزم منه ذلك   الثاني العاقل   هذا دليل اخر على تجرد النفس وتقريره ان النفس يدرك
السواد والبياض فلو كانت جسمانية لزم اجتماع الضدين في جسم واحد عند تعقلهما لان التعقل يستدعي حصول المعقول
في العاقل والثاني باطل فوجب القول بتجرد النفس واجيب عن هذا الدليل بوجهين احدهما انا لا نسلم انها
لو كانت جسمانية لزم الضدين وانما يلزم ان لو كان صورتا السواد والبياض الخارجين لازمين للعقلين والثاني انه ما ذكرتم
من امتناع اجتماع الضدين في جسم واحد منقوض بادراك هذا السواد الجزئي وهذا البياض الجزئي فان المدرك للجزئي عندكم
هو الجسم الجسماني ويلزم من ذلك اجتماع الضدين في جسم واحد على مذهبكم وفيه نظر لان مدرك الجزئي عند الحكيم هو
النفس ايضا ولكن بواسطة الآلة   الثالث لو   هذا دليل اخر على تجرد النفس والاكثرون خصوه
بكونها غير جسمانية والمصنف جعله دليلا عليه وعلى كونها غير جسم ايضا ونحن نقرره اولا على الوجه الذي ذكره الاكثرون
ثم نبين التعميم كما ذكره المصنف فنقول لو كانت النفس جسمانية حالة في عضو من قلب او دماغ او غيرهما
لكانت دائمة التعقل لذلك المحل او دائمة اللاتعقل له والتالي باطل لانا لا نعقل صورة المعقول عند العاقل فلا يخ اما ان يكون التعقل
حضور الصورة الحالة في مادة العضو الذي حلت فيه النفس او لا يكون فان كان لزم دوام التعقل بدوام تلك الصورة
في ذلك العضو وان لم يكن لزم دوام اللاتعقل لان التعقل حينئذ يتوقف على حصول صورة اخرى في النفس مساوية للصورة
الاولى لكن حصول تلك الصورة ممتنع والا لزم اجتماع صورتين متماثلتين في مادة واحدة احداهما بواسطة حصولها في
النفس وحصولها وهو ممتنع فيمتنع التعقل ايضا لان الموقوف على الممتنع ممتنع واعلم انه يعلم من هذا الدليل كونها غير
جسم ايضا وذلك لانها لو كانت جسما لكانت محلا لشي من الاعراض وحينئذ نقول الخ ان يكون في التعقل حصول ذلك العرض
فيها اولا الى اخر ما ذكرنا وتوجيه الجواب ان يقال لا نسلم صدق الشرطية ولم لا يجوز ان يكون التعقل موقوفا
على حصول صورة اخرى قوله يلزم اجتماع المثلين قلنا لا نسلم فان الصورة الحالة في النفس ليست مساوية
للصورة الخارجية الحالة في مادة العضو فان هذه الصورة عرض قايم بالنفس والاولى جوهر قايم بذاته سلمنا انهما
متساويان ولكن لا نسلم اجتماعهما في محل واحد فان احديهما هي الصورة العقلية حالة في القوة العاقلة الحالة في
العضو والصورة الخارجية المادية حالة في مادة العضو ولا دليل على امتناع مثل هذا الاجتماع   الرابع
هذا الدليل واضح وتقرير الجواب عنه ان يقال ما الذي يعنون بقولكم ان القوة العاقلة تقوى على افعال غير متناهية
ان عنيتم بها انها لا تنتهي الى حد الا ويكون قادرة بعد ذلك على التعقل فلا نسلم صدق الكبرى فان من القوى الجسمانية ما
يقوى على افعال غير متناهية بهذا المعنى فان القوة الخيالية لا تنتهي في تصور الاشكال الى حد الا وهي تقوى على تصور اشكال
اخرى بعد ذلك وان عنيتم انها تقوى على استحضار معقولات لا نهاية لها فالصغرى ممنوعة لانا نعلم علما وجدانيا انه
يصعب علينا توجه الذهن نحو معقولات كثيرة دفعة واحدة   الخامس   هذا دليل اخر على تجرد
النفس وتقريره ان يقال ان المعقولات الكلية الانسانية من حيث هي مجردة عن المادة ويلزم منه ان يكون العاقل لها
ايضا مجردا اما الاول فلانها لو كانت مختصة بمادة لم يصدق على غير تلك المادة فلا يكون كلية واما الثاني فلان العاقل لو كان جسما

احتجاج

كان ذا وضع ومقدار مخصوص وكانت المعقولات الكلية الحالة فيه ايضا متخصصة بذلك الوضع والمقدار
معا للمحاذي للمساوي فيهما وتجردها الا ان المراد بكلية الصورة هو ان المفهوم المنتزع من كل واحد من الاشخاص
مع قطع النظر عن العوارض الخارجية هو المفهوم الحاصل في النفس وهذا هو المعنى بالانطباق وصدق ماهيتها على الاكثر
والمراد بتجرد الصورة الكلية خلوها عن العوارض الخارجية لكونها في الذهن وخلوها عنه واذا كان المراد بالتجرد والكلية
ما ذكرنا فلا امتناع فيهما ما عرض لتلك المعقولات بسبب المحل من اختصاصها بوضع معين واقترانها بعوارض مخصوصة
فانه جاز ان يطابقها الجزئيات في الحقيقة وان لم يطابقها في المقدار والوضع قوله والاشتراك لا الالزام اي لو كان
ما عرض لها بسبب المحل مانعا في كليتها وتجردها الزم ان يكون الصورة الكلية الحالة في النفس مدرك الكليات واما الوهمية
التخيلية فظاهر الاحتياج الى شرح قوله ترفرف روحه اي ارتعد وتحرك ورفرف الطائر اي حرك جناحيه حول الشيء
لنفع والتنعيم الملائم واختلف لما فرغ من دلائل القائلين بتجرد النفس وما يرد وما ترد شرع في ذكر
مذاهب المتكلمين بتجرد وضبط الاقوال فيه ان يقال انها اما ان تكون جسما او جسمانيا اي حالا في الجسم او مجردا
غير جسم ولا جسماني والى الثالث ذهب ابن الراوندي فانه زعم ان النفس عبارة عن جزء لا يتجزأ في القلب وذهب النظام
الى انها اجزاء لطيفة سارية في جملة البدن سريان ماء الورد في ورق الورد وكسريان النار في الفحم وقيل انها قوة في الدماغ
مبدأ الحس والحركة وعندها سبب الاعصاب النابتة منه الى جملة البدن وقيل هي مجموع قوى بل احد الاحادة في
الدماغ وسميت النفس الناطقة الحكيمية لكونها مبدأ ادراك المعلوم والحكم والثانية في القلب وهي القوة العصبية والشهوية
والمبدأ للحزن والفرح وتسمى بالقوة الحيوانية والثالثة في الكبد وهي النفس النباتية وسماها المصنف بالشهوانية
من القوى الحيوانية ولعل وجه التسمية هو ان اكثر افعال القوة النباتية مرتبطة بالحركة كالنمو والحركة انما تحدث
بعد الميل الى ما يحرك اليه وهو الشهوة وقيل ان النفس مجموع الاخلاط الاربعة يعني الدم والصفراء والبلغم والسوداء
لدوران الحياة مع بقائها وهو مذهب طائفة من الطبيعيين وقيل هي المزاج واعتدال الاخلاط والاركان وذهب
محققو المتكلمين الى انها اجزاء اصلية باقية من اول العمر الى آخره من غير ان يتطرق اليها تغير وانحلال

الخامس ذهب المتكلمون الى ان النفوس حادثة لانها ممكنة وكل ممكن حادث عندهم على ما تقدم لكن منهم
من ذهب الى انها حادثة قبل حدوث الابدان لحديث المذكور في المتن ومنهم من منع ذلك لقوله تع بعد ذكر تكون البدن
ثم انشأناه خلقا آخر والمراد به خلق الروح ولفظ ثم يدل على التراخي فيمتنع القول بحدوثها قبل الابدان واما الحكماء
فذهب افلاطون وغيره من القدماء الى انها قديمة وذهب ارسطو ومن تابعه الى انها حادثة بعد حدوث البدن واما
ما احتج به ارسطو فتقريره ان يقال لو كانت النفس متحدة في الحقيقة لكانت حادثة والمقدم حق فالتالي
مثله اما بيان حقية المقدم فلان النفوس لو اختلفت بالماهية لزم كونها مركبة لاشتراكها جنسا في كونها نفوسا
وامتيازها بغيرها وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز ويلزم تركب النفس منهما وهو باطل اذ لو كانت مركبة لكانت
جسما لان كل مركب جسم واما بيان الشرطية واليه اشار بقوله فلو وجدت قبل البدن فتقريره انها لو كانت قديمة
فلا يخ اما ان تكون واحدة او كثيرة والقسمان باطلان اما بطلان كونها كثيرة فلما تقدم في بحث النفس ان تكثر افراد
النوع الواحد بسبب المادة ولا مادة للنفس قبل البدن فيمتنع وجود البدن واما بطلان كونها واحدة فلانها لو كانت

واحدة فبعد التعلق بالابدان ان بقيت واحدة لكانت لجميع الناس نفس واحدة فكان كل ما علمه واحد علمه الآخر وذلك
معلوم الفساد بالضرورة وان لم تبق واحدة لكانت منقسمة ومتجزئة وهو محال اذ الانقسام من خواص الاجسام فالنفس
لا تنقسم قوله وقد عليه اشارة الى الجواب عن هذا الدليل وتوجيهه ان يقال لا نسلم اشتراكها في كونها نفوسا
يستلزم كونها مركبة وانما يلزم ذلك ان لو كان كونها نفوسا امرا داخلا فيما هيتها وهو ممنوع لجواز ان يكون معنى كونها
نفوسا انها مدبرة للابدان وكونها مدبرة لها عارض من عوارضها والاشتراك في العوارض لا يوجب التركيب في الماهية
كما ان الضدين مع اختلافهما في الماهية مشتركان في التضاد سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان كل مركب جسم بل كل جسم مركب
اما من الجواهر الفردة او من الهيولى والصورة والموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها وكيف يصدق قولكم كل مركب جسم
ومذهبكم ان المجرد كالعقول والنفوس مركبة وليست اجساما وذلك لانها مشتركة في الجوهرية ومخالفة بالنوع
والجوهر جنس لها وكل ما دخل تحت جنس كان مركبا من الجنس والفصل سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان اتحاد النفوس في الحقيقة
يستلزم حدوثها فقولكم لانها قبل البدن اما واحدة او كثيرة قلنا سلم لا يجوز ان يكون كثيرة لا مادة للنفس قبل البدن
تعلقها بهذا البدن كانت متعلقة ببدن آخر فانتقلت منه الى هذا البدن على سبيل التناسخ فان قلتم ان التناسخ باطل
لانا لا نسلم انه يلزم تعلق النفسين بالبدن الواحد لان كان شرطا لفيضان النفس فلذا احدث بدن صالح لان يتعلق به
النفس وجب ان يفيض عليه من المبدأ الفياض اعني من العقل الفعال نفس لوجود الفاعل والقابل فلو تعلقت
بذلك البدن نفس اخرى على سبيل التناسخ لزم تعلق النفسين ببدن واحد وهو محال لان كل احد يدرك بالضرورة
ذاته واحدة لا اثنين قلنا دلائل ما ذكرتم على بطلان التناسخ متوقفة على حدوث النفس لما ذكرتم من كونها
مشروطة بالبدن واثبات حدوث النفس بابطال التناسخ يؤدي الى الدور واثباته عندكم الوثوق لان لكم ادلة اخرى
على بطلان التناسخ لكن هذا الدليل اوثقها لما كانت لما كانت النفس متعلقة بالبدن وجب
ان يكون هناك امور ثلاثة احدها كيفية ذلك التعلق وثانيها ما هو سبب ذلك التعلق والثالث السر الواحد
الذي يتعلق به النفس اولا اما كيفية التعلق فانه كتعلق العاشق بالمعشوق تعشقا لا يمكن العاشق بسببه من مفارقة
المعشوق ما دام يمكن المصاحبة او كتعلق الصانع بالآلات التي يحتاج اليها في افعاله وليس تعلقها تعلق الحال بالمحل
ولا تعلق المجاورة كتعلق الانسان بداره او ثوبه لاختصاصهما بالمتحيز والنفس لما كانت مجردة استحال عليها ذلك وايضا
لو كان تعلق الحلول لبطل عند المفارقة ولو كان المجاورة لتمكن الانسان من مفارقة البدن كما يتمكن من مفارقة داره وثوبه
واما سبب التعلق فلان كمالاتها ولذاتها الحسية بسبب ادراك الجزئيات المحسوسة والعقلية بسبب ادراك
الكليات موقوفة على البدن لكون البدن آلة للنفس في اكتساب الكمالات وكمال الشيء مما من شأنه ان يكون له ذلك الشيء اذا
كان حاصلا له ولا بقائه واما متعلقها الاول فهو الروح المنبعث من القلب المسمى بالروح الحيواني واعلم ان الاغذية
الواردة على البدن يتولد منها في الكبد الاخلاط الاربعة ويتولد من لطيف هذه الاخلاط الروح ومن كثيفها الاعضاء
فالروح جسم لطيف يتكون من الطف اجزاء الاخلاط والى هذا التعريف اشار بقوله المتكون من الطف اجزاء الاغذية
والذي يدل على ان متعلقها الاول هو الروح ان شد الاعضاء يبطل الحس والحركة عما وراءه موضع الشد ويمنع نفوذ
الروح اليه ولو كانت النفس متعلقة بالكل لما كان كذلك وقيل ان الروح لكونه الطف الاجزاء كان مناسبة للنفس

ما ليس الناظرة

اكثر متعلق النفس او لا تكون به وهذا اعلى قوله بعضهم عليه قوة اعلم ان هذا الروح لحرارته
ولطافته تسري في جميع اجزاء البدن وينفذ في جميع اعماقه وعند تعلق النفس به بعضهم عليه فوقه تسري في جميع البدن
بسريان الروح بها تستعد الاعضاء لقبول قوى الحس والحركة وتسمى الحيوة والقوة الحيوانية قوله
فتسري في كل عضو قوة تليق به اي اذا سرت القوة الحيوانية في الاعضاء فاضت على كل عضو وسرت فيه قوة تليق بذلك
العضو وبكماله انتفع بذلك العضو كما سرت في الدماغ قوى الاحساس والتخيل والفكر والذكر وعلى هذا في كل عضو ويعلم
من قوله فتسري في كل عضو ان القوة الحيوانية متقدمة على ساير القوى واذا عرفت ان منبع الروح الحيواني هو القلب
فاعلم انه عند ارتفاعه منه يسمى روحا حيوانيا ومن القلب ينبعث هذا الروح في جميع الاعضاء بتوسط الشرايين وهي
العروق الضوارب ثم ما يصعد منه الى الدماغ يسمى روحا نفسانيا والصاعد منه الى الكبد في الاوردة اعني العروق الغير
الضوارب يسمى روحا طبيعيا ولما كان القلب هو الذي ينبعث منه الروح الحامل لجميع قوى البدن لا جرم كان هو
الرئيس المطلق على ما اختاره الشيخ وغيره من المحققين وهي لما كان الحيوان انما يمتاز عن غيره بالحس والحركة
فقواها الحيوانية تنقسم الى مدركة ومحركة وانما قدم القوى المدركة لان الحركة الارادية متوقفة على الادراك
فيكون متقدما عليها ولهذا قدم القوى المدركة الظاهرة على القوى الباطنة لتوقف تلك ادراك الباطنة عليها كما سيجئ
الاول هذا هو الاول من الحواس الخمس الظاهرة واعلم ان محل القوة الباصرة هو الروح
المصبوب في العصبتين المجوفتين اللتين يخرجان من مقدم الدماغ ويتقاطعان قبل وصولهما الى العين ثم يفترقان فيذهب
كل واحد منها الى عين واختلف الناس في كيفية الابصار وذهب الشيخ الى انه انما يحصل بانعكاس صورة من المرئي
الى الحدقة وانطباعها في جزء من الحدقة وهو الرطوبة الجليدية وانما سميت بذلك لانها تشبه الجليد
في اللون والصفاء وليس المراد بالانعكاس انتقال الصورة عن الشيء الى الرطوبة المذكورة بل انها حاصلة
عن واهب الصور لاستعداد يحصل بالمقابلة وكيفيته ذلك ان يتوهم فيما بين الناظر وبين المرئي مخروط موهوم
يكون زاويته الجزء المذكور من الحدقة وهو الذي انطبع فيه الصورة وقاعدته سطح المرئي والذي يدل على ذلك
انا نرى الشيء القريب منا اعظم من الشيء البعيد وذلك لان المرئي كلما كان ابعد كانت الزاوية المذكورة اصغر واذا
كانت الزاوية المذكورة اصغر كانت الصورة المنطبعة فيها اصغر من المنطبعة في الزاوية التي تكون اعظم فالاجرام
يرى القريب عظيما والبعيد صغيرا وما اورد عليه من استحالة انطباع العظيم كالسماء في الصغير وهو الرطوبة الجليدية اجيب
عنه بان الممتنع انطباع العظيم لا صورته ومن هذا الشكل يتصور ما ذكرناه واعلم ان الابصار ليس بمجرد الانطباع
المذكور والا لزم رؤية الشيء الواحد شيئين لانطباعه في جليديتي العينين وليس كذلك بل يتأدى الشبح في العصبتين
المجوفتين الى ملتقاهما بواسطة الروح الذي فيهما قوله وعند التعاليم شعاع مخروط يخرج منها الى المرئي اشارة
الى مذهب الرياضيين في سبب الابصار وهو ان العين يخرج منها جسم شعاعي على هيئة مخروط راسه عند
العين وقاعدته عند المرئي وعند اتصاله بالمرئي واجيب عن هذا بوجوه منها ان الابصار لو كان بخروج الاشعة
واتصالها بالمرئي لزم ان لا يرى المقابل ويرى غير المقابل لان الشعاع الخارج لطيف يتفرق بهبوب الرياح ووصولها
اليه بتلك الاشعة ويتوجه ما كانت عليه الى غير المقابل ويقع قاعدتها عليه فلا يرى المقابل ويرى غيره والتالي ظاهر

استعانه
فالسائر
انطباع
الشكل
خط الاحياء
لزم حرار

الاتصال

المنضغط

الاستحالة الثاني الادراك السمعي لا يحصل الا بوصول الهواء المتموج المنضغط بين قارع ومقروع
الى الصماخ على ما هو معروف من السمع بالقوة المستودعة في مقعر الصماخ اي في العصب المفروش في مقعره ولو تقدم
التعريف لكان اولى الثالث الشم قوة مستودعة في الزائدتين اللتين في البطن المقدم من
بطون الدماغ وهما شبيهتان بحلمتي الثدي ولا شك ان ادراك الشم يتوقف على توسط الهواء بين الة الشم وبين
المدرك لجسم ذي الرائحة لكن ذهب بعضهم الى ان الرائحة انما تتادى الى الحاسة بان يتكيف الهواء المتوسط
بتلك الرائحة من غير ان يحصل فيه من نوعها بسبب مجاورة ثم يتصل الى الشم وكلما كان الهواء ابعد من ذلك الجرم كان
ادراك الرائحة اضعف وعن بعضهم انه يتحلل من اجزاء الجسم ذي الرائحة شيء ويختلط بالهواء فيصعد ويصل هذا الهواء
المختلط الى الشم ويحصل الادراك واستدلوا على ذلك بان الحرارة تذكي الرائحة ورد هذا القول بان القدر
اليسير من المسك مثلا ينشر رائحته ويصل الى مواضع شتى على الدوام ولو كان ذلك بسبب تحلل الاجزاء منه لكان
ذلك يوجب ان يفنى وينقص الرابع الذوق قوة منبثة في العصب المفروش على جرم
اللسان وادراك هذه القوة مشروط بان يخالط المطعوم المذوق الرطوبة اللعابية العذبة التي في الفم
ويؤدي كيفيته الى ذلك العصب المفروش فيه وكما الذوق يجوز ان يكون سبب ذلك تكيف الرطوبة بتلك
الكيفية الخامس اللمس قوة سارية في جميع جلد البدن وبها يدرك الحرارة والبرودة
واليبوسة وغيرها من الملموسات وربما يدرك ايضا تفرق الاتصال كما في الضرب وعود الاتصال كما في الالتحام
ومن الناس من زعم ان اللمس قوى متعددة يحكم بين المتضادات واعلم ان اللمس اعم القوى للحيوان فانه لما كان
مركبا من العناصر وجب ان يكون صلاحه باعتدالها وفساده بفسادها فلا بد له من قوة سارية في جملته بها يدرك
المنافي ليحترز عنه بالذات واما لما فرغ من الحواس الخمس الظاهرة شرع في الحواس الباطنة
وهي خمس ايضا لانها اما مدركة فقط او مدركة ومتصرفة والاول اما مدركة للصور وهي الحس المشترك او
حافظة لها وهي الخيال واما مدركة للمعاني الجزئية وهي الوهم او حافظة لها وهي الحافظة وتسمى الذاكرة ايضا
وانما سميت الجميع مدركة وان كان المدرك بعضها لان الادراكات الباطنة لا تتم الا بالجميع الاول
انما سمي الحس المشترك لمناسبته للحس الظاهر الى ما هو اقرب عند العقل والحس المشترك
قوة تدرك جميع صور المحسوسات الظاهرة وانما سميت بالحس المشترك لاشتراكها بين الحواس الخمس لان
كل حس يؤدي اليها صورة محسوسة فتصير مشاهدة عندها ويدل على ثبوت هذا الحس هو انا نحكم باحد الجزئيين
المحسوسين على الاخر كحكمنا بان هذا الابيض حلو وان صاحب هذا الطعم طيب الرائحة والحاكم بشيء على اخر لا بد
وان يحضره المحكوم عليه والمحكوم به معا لاستحالة الحكم على المجهول وبه فلا بد من قوة تدرك المحسوسين معا وليس هي
احدى الحواس الظاهرة لاختصاص كل منها بادراك نوع من المحسوسات كالذوق بالمطعومات والشم بالروائح
وليست النفس الناطقة ايضا لانها لا تدرك الجزئيات بالذات فهي قوة اخرى وهي الحس المشترك ومحله البطن
المقدم من التجويف الاول من التجاويف الثلاثة للدماغ الحاصل كل واحد منها لقوة او لقوتين على ما ستعرفه
الثاني الخيال قوة تحفظ الصور الجزئية بعد غيبوبتها عن الحس المشترك فهو كالخزانة للحس المشترك واستدلوا على

المحواة
من كيفية المؤثر ولعدم الملاك
للاجرام عن الالة ابعد
كان ادراك الرائحة اضعف

عن [illegible]
ام
والبرص يبطل اللمس بعض الاعضاء
هو الظهور عند الحس [illegible]

يوتها

للحس المشترك لان الحس مدرك للصور والخيال حافظ لها والمدرك غير الحافظ لان المدرك قابل والقابل مغاير للحافظ فان الما يقبل الاشكال ولا يحفظها ومحل الخيال هو مؤخر البطن الاول من الدماغ

الثالث القوة الوهمية هي التي تدرك المعاني الجزئية كصداقة زيد وعداوته والدليل على ثبوتها ومغايرتها لسائر القوى هو ان هذه المعاني الجزئية لا يدركها النفس الناطقة ولا شئ من الحواس الظاهرة وهو ظاهر ولا الحس المشترك والخيال لانهما يتعلقان بالصور المحسوسة وكلامنا في مدرك المعاني ولا المتخيلة ايضا لاختصاصها بالتركيب والتفصيل فلا بد من قوة باطنة تدركها وهو المطلوب ولقائل ان يقول المدرك لعداوة هذا الشخص لا بد ان يكون بعينه المدرك لذلك الشخص لكن المدرك له هو احد ما سبق ذكره من الحواس فالمدرك لعداوته هو ايضا وذكر المصنف ان محل الوهم هو مقدم البطن الاخير والمشهور ان محله آخر البطن الاوسط واما القوة الحافظة فهي التي تحفظ المعاني الجزئية بعد الغيبوبة عنها ولا شئ من القوى المتقدمة يصدر عنها ذلك فهي مغايرة لها

الخامس المتصرفة قوة تركب بعض الصور مع بعض او المعاني مع بعض الصور وعلى ان تفصل بعضها عن بعض والتركيب مثل ان تركب صورة انسان ذي راس او ذي جناحين والتفصيل مثل ان تفصل راس انسان عن بدنه حتى يحصل صورة انسان عديم الراس وليس من شان هذه القوة ان يكون عملها منتظما بل انما يخدم العقل او الوهم على اي نظام يراد الا ان الامر لها بهذا التركيب والتفصيل ان كان هو العقل يسمى مفكرة وان كان الامر هو الوهم تسمى متخيلة والتحقيق ان الامر هو النفس مطلقا لكنها تستعملها بواسطة القوة الوهمية وتارة بواسطة القوة العقلية

والدليل انما عرفنا اختصاص هذه القوى بهذه المواضع لانه اذا حصلت في احد هذه المواضع افة اختل فعل القوة التي جعلت متعلقة بها فان التجارب الطبية دلت على انه متى عرضت افة في مقدم الدماغ اختل تصور الحس المشترك للمحسوسات واذا زالت عاد الى الصلاح ومتى عرضت الافة في البطن المؤخر من الدماغ اختل الحفظ وحدث النسيان واذا عادت الى الصلاح كان كذلك ولولا اختصاص الحس المشترك بمقدم الدماغ والحفظ بمؤخره لما كان الامر كذلك

والمدرك ذهب اكثر المحققين الى ان النفس الناطقة مدركة للكليات والجزئيات لانا نحكم على زيد بانه انسان والحاكم بهذا التصديق لا بد ان يحضر الموضوع والمحمول مدركا لهما ومدرك الكلي هو النفس فمدرك الجزئي ايضا النفس لكنها تدرك الكلي بالذات والجزئي بواسطة القوى والالات لا بمعنى ان الالات مدركة اولا ثم مدرك النفس كما دل عليه ظاهر لفظ المتن والا لزم ادراك الشيء مرتين وكون الانسان الواحد مدركين وذلك باطل بالبداهة بل المدرك هو النفس ولكن بواسطة القوى وانطباعها في تلك القوى والذي يدل على ان النفس لا تدرك الجزئيات بالذات هو انها لو ادركتها لزم انقسام النفس وهو محال بيان الملازمة انا اذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين على جنبي الصورة فلا شك في تغاير الجناحين لان المربعين اللذين على الطرفين وامتياز كل منهما عن الاخر ليس في الخارج بل في الذهن لا بسبب الماهية ولوازمها اذ المقدر انهما متساويان في الماهية بل بالعوارض المفارقة ويلزم من ذلك ان يكون محل احد الجناحين مغايرا لمحل الاخر والا لزم عدم الامتياز وحلول عرضين في محل واحد فلو كان محله هو النفس لزم انقسام النفس بانقسامه ولزم كونها جسما وهو باطل قال ولما اقول لما فرغ من ذكر القوى المدركة

شرع في المحركة وهي تنقسم الى باعثة وفاعلة فالباعثة اما شهوانية وهي القوة الباعثة على طلب المنافع واما غضبية وهي القوة الباعثة على الغلبة ودفع الضرر والفاعلة هي القوة العصبية التي تحرك الاعضاء بواسطة تحريك الاعصاب والاوتار فانها تمدد الاعصاب توجب حركة قبض وارخاؤها يوجب حركة بسط وهي المبدا القريب للحركة البدنية وتليه الشوق وتليه الارادة والعصب وتليه الوهم وهي المبدا القريب للحركة البدنية او العقل وكل واحد من هذه الامور من المبادي البعيدة للحركة

ولما فرغ من القوى الحيوانية شرع في القوى التي يشترك فيها الحيوان والنبات ويسميها الحكماء القوى النباتية والاطباء القوى الطبيعية وهي القوى المقتضية للاثار المختلفة من التغذية والنمو والتوليد من غير شعور ولا ارادة بها لا تخلو اما ان يكون فعلها لاجل بقاء الشخص او لاجل بقاء النوع والتي فعلها لاجل الشخص قسمان احدهما القوى الغاذية والثاني النامية وذلك لان المركب من العناصر لما كان يتحلل منه اجزاء بالحرارة الغريزية الواردة عليه احتاج في بقائه الى بدل ما يتحلل ليصير جزءا منه كما كان المتحلل جزءا وهذا انما يتم بامرين احدهما تحصيل البدل وهو الغاذية ليصرفه في جزء الجسم وهو النامية منه والقوى الغاذية هي التي تحيل الغذاء الى مشابهة المتغذي ليخلف تلك القوة عما يتحلل ويجوز ان يعبر التخلف بالبدل المتوجه المتوقع زيدت اي ليخلف الغذاء بدلا عما يتحلل ويقوم مقامه ونعني اولا اصح وهذا التعريف مشتمل على العلل الاربع والغذاء جسم من شانه ان يصير جزءا من المتغذي واما النامية فهي القوة التي تزيد في اقطار الجسم من الطول والعرض والعمق على تناسب طبيعي الى غاية النشوء وقوله تزيد في اقطار الجسم احتراز عن الزيادات الصناعية فان الصانع اذا اخذ قطعة من مادة وزاد طولها بعض من عمقها وبالعكس واما هذه القوة فانها تزيد في الاقطار الثلاثة قوله على تناسب طبيعي احتراز عن الزيادات الخارجة عن المجرى الطبيعي كالورم والاستسقاء فانه ليس على تناسب طبيعي ونعني بالتناسب الطبيعي هو ان الطول الجسم اذا زاد ذراعين مثلا وعرضه ذراعا كانت الزيادة في الطول ضعف الزيادة في العرض قوله الى غاية النشوء احتراز عن السمن فانه وان كان في الاقطار الثلاثة على التناسب لكن ليس العرض منه البلوغ الى تمام النشوء فانه قد يحصل وقت الشيخوخة الذي هو وقت الذبول قال والثانية اقول القوة الثانية من القوى الطبيعية هي التي احتيج اليها لبقاء النوع وفعلها بعد فعل الاول وتنقسم الى المولدة والمصورة اما المولدة فهي القوة التي تفصل جزءا من الغذاء بعد الهضم الاخير ليصير مادة لشخص اخر واما المصورة فهي التي تحصل المني في الرحم وتفيد الصور والقوى الحاصلة بالنوع والحق اسناد التصوير الى الله تعالى ابتداء من غير توسل بهذه القوى فان من المح استناد هذه الاثار العجيبة الدالة على حكمة مدبرها الى قوة عديمة الشعور والارادة

قال ويخدم اقول الغاذية لها خوادم اربع الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة لان فعلها لا يتم الا بهذه الاربع وذلك لان احالة الغذاء الى التشبيه يحتاج الى تحصيل الغذاء وجذبه الى موضع الهضم والى حفظه فيه والى امساكه ليتم الهضم والى دفع ما لا يحتاج اليه في التغذي عن البدن وعلم من هذا ان هذه القوى انما هي خوادم الغاذية وليست خوادم للقلب الاجزاء عن النامية والمولدة والمصورة وظاهر المصنف يدل على خلاف ذلك ويمكن توجيه كلامه بان يقال الغاذية خادم للقوى الثلاث المذكورة لتوقف فعل الثلاث عليها وهذه اذا كانت هذه الاربع خوادم الغاذية كانت خوادم القوى الثلاث ايضا فيصح قوله ويخدم القوى الاربع اخر وكان للهضم قوة جارية كذلك لكل عضو من الاعضاء قوة جاذبة

اربع

كذلك لكل عضو من الاعضا قوة جاذبة ولا لما اختص كل عضو بغذا يخصه قوله ولها اربع مراتب اي للهاضمة اربع مراتب احدها عند المضغ في الفم ويدل عليه ان الحنطة الممضوغة تفعل في انضاج الدمامل ما لا تفعله المطبوخة بالماء والمرتبة الثانية في المعدة وهو ان يصير الغذا المخالطة المشروب سيما بالماء الكشك الثخين اي ما الشعير الثخين وهو المسمى بالكيلوس والمرتبة الثالثة ان يجذب الكيلوس الى الكبد ويصير فيه اخلاطا اربعة المرتبة قال السابع اقول اتفق الحكما وطائفة من المتكلمين على ان النفس لا تنعدم بعد خراب البدن واستدل المتكلمون بما تقدم في بحث تجرد النفوس من الايات الدالة على بقايها واحتج الحكما بان النفس غير مادي وكل ما يقبل العدم فهو مادي ينتج ان النفس لا يقبل العدم اما الصغرى فلما تقرر في بحث تجريد النفس واما الكبرى فلوجهين الاول انه لو لم يكن ماديا لكان الشي الواحد مقتضيا للقوة والفعل وهو باطل فيجب ان يكون لها ما يسمى بهذه القوة وهو المادة كما تقدم في بحث اثبات الهيولى في الصورة والثاني ان امكان العدم لو قام بالنفس لزم بقاوها عند عدمها لما تقدم في اثبات الهيولى من وجوب النفس هذا اعتراض للمعتقدين اما تقرير الاعتراض عليه فهو ان يقال لا نسلم ان النفس غير مادي وما ذكرتم في بيانه قد تقدم بطلانه ولا نسلم ان ما يقبل العدم فهو مادي وما ذكرتم من الدلايل عليه في الوجه الاول قد تقدم الجواب عنه في موضعه واما الوجه الثاني فيتوقف على كون الامكان وجوديا وقد تقدم بطلانه ايضا في بحث الوجوب والامكان فان قلت نحن لا نتعرض للامكان بل نقول ان النفس لو كانت قابلة للفساد لكانت باقية مع الفساد اذ القابل يبقى مع المقبول فلو كان المقبول اذا كان وجوديا يجب بقاء القابل معه اما اذا كان عدميا فلا قال ثم اقول اتفق القايلون ببقاء النفس على ان لها بعد فناء البدن سعادة وشقاوة والسعادة بسبب ادراك الملايم من حيث هو ملايم والشقاوة بسبب ادراك المنافي من حيث هو مناف وملخص الكلام فيه ان يقال ان النفس الانسانية اما ان يكون لها اعتقاد اولا والاول اما ان يكون مطابقا للواقع اولا وعلى الاول اما ان يكون خالية عن الاخلاق الردية واللذات الذميمة اولا فيكون فيه مراتب اربع الاولى مرتبة النفوس الكاملة المتصفة بالعقايد المطابقة كوجوب الواجب ووحدته وغيرهما الخالية عن العلايق الردية وهولاء اصحاب السعادات واللذات المرتبة الثانية مرتبة النفوس المتصفة بالعلوم والعقايد المطابقة المتحلية بالاخلاق الذميمة والهيات الردية وانها بعد مفارقة الابدان ربما تعذبت بسبب تلك الهيات والاخلاق الى ان تزول فان تلك الاخلاق غير ذاتية لانها حصلت لها بسبب البدن فيزول بعد زواله وحينئذ يحصل لها السعادة الكاملة والى هذه المرتبة اشار بقوله وان اكتسب من البدن الخ المرتبة الثالثة النفوس المعتقدة للاباطيل الجاهلة بحقايق الاشياء وزعموا ان هولاء اصحاب الشقاوة والالام المؤبدة لان ههنا امورا ثلاثة توجب الالام والشقاوة احدها الجهل والثاني الشوق الى معرفة الحقايق اذ لو لم يكن لها شوق لما حصلت تلك العقايد الباطلة والثالث الياس عن حصول المعارف الحقيقية لزوال شرطه بسبب المفارقة عن البدن ولا شك ان هذه الامور توجب الالم فلان الشوق الى الشي مع عدمه وعدم التمكن من تحصيله يوجب الالم المرتبة الرابعة النفوس الخالية عن العقايد الحقية والباطلة جميعا وهي لا سعادة لها ولا شقاوة بحسب العقايد والله اعلم بالصواب

اخر

الرابع من الاعضا ان الاخلاط اذا او زعت على الاعضا انهضم في كل عضو ما يخصه انهضاما اخر ليصير جزا منه قوله وللاربع اي المرة السالبة العركب الخ ادم هو المسكر وهي تمسك الجدوس في والعلة بمنع عن النزول الاولي عصبه الهاضمة والرابع التي يدفع عن البدن ما فضل عن الغذا والمعدة الا بنضاجه دفع للادفع لتعديه عضو اخر التبه

كتابُ الثّاني

١

مباحث هذا الكتاب هي المقصودة بالذات في علم الكلام وما تقدم عليها يجري مجرى المبادي والمقدمات لها والمراد ههنا من الالهيات هو البحث عن ذات الله وصفاته وافعاله ولهذا رتب الكلام على ثلاثة ابواب الاول في ذات الله تعالى وفيه فصول الاول في اثبات واجب الوجود والعلم بوجوده مباحث الاول لما كان اثبات واجب الوجود متوقفا على ابطال الدور والتسلسل وعدم ابطالهما والذي يدل على ابطال الدور هو ان العقل جازم بان وجود المؤثر متقدم على وجود الاثر بالذات فلو كان كل منهما مؤثرا في الاخر بالذات لكان كل واحد منهما متقدما على المتقدم على نفسه والمتقدم على المتقدم على الشي متقدم على ذلك الشي فيلزم كون كل منهما متقدما على نفسه بمرتبتين وهو محال ثم ههنا بحث وهو ان يقال ان عنيتم بالتقدم التقدم الذاتي المعدم بالزمان فهو ممنوع لوجوب معاونة المعلول العلة بالزمان وان عنيتم به كون الشي مؤثرا في غيره كان المقدم عين التالي من غير فرق وان عنيتم به امرا اخر فلا بد من تصويره ثم من اقامة الدلالة على ثبوته ثم بيان استحالة تقدم الشي على نفسه بذلك المعنى واجيب عنه بان تقدم العلة على المعلول واستحالة تقدم الشي على نفسه بديهيان فلا حاجة الى التعريف وبيان الاستحالة وقد سلك الامام في ابطال الدور طريقا اخر وهو ان المعلول مفتقر الى العلة فلو كان كل واحد منهما معلولا للاخر لكان كل واحد مفتقرا الى الاخر ويلزم افتقار الشي الى نفسه وهو محال اما الاول فلان الافتقار اضافة فلا يعقل الا بين الشيئين واما الثاني فلان المفتقر اليه يجب ان يكون واجبا بالنسبة الى المفتقر والمفتقر يجب ان يكون ممكنا بالنسبة الى المفتقر اليه فلو كان الشي الواحد مفتقرا الى نفسه لزم ان يكون الشي الواحد واجبا وممكنا معا وهو محال وللقايل ان يقول لا نسلم ان المفتقر الى المفتقر الى الشي مفتقر الى ذلك الشي لانا لو قدرنا وجود العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة حصل المعلول والا لزم تخلف المعلول عن العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة حصل المعلول والا لزم تخلف المعلول عن العلة القريبة وهو محال فالمعلول لا حاجة به الى العلة البعيدة واذا كان كذلك فلا يلزم من افتقار الشي الى ما يفتقر اليه افتقاره الى نفسه ويمكن ان يجاب عنه بان افتقار المفتقر الى المفتقر الى الشي مستمر الى ذلك الشي بديهي ووجود المعلول على تقدير عدم العلة البعيدة محال لان العلة القريبة ليست علة تامة للمعلول بل جز منها والتخلف عن جز العلة غير ممتنع سلمناه لكن انما يلزم منه ان المحتاج الى المحتاج الى الشي لا يكون محتاجا على هذا التقدير ولكن لا يلزم ان لا يكون محتاجا في نفس الامر لان هذا التقدير محال قال واما اقول استدل الحكما المصنف على ابطال التسلسل بوجهين الاول برهان التطبيق وتقريره ان يقال لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لامكننا فرض جملتين احديهما من المعلول الاخير الى ما لا نهاية والثانية من المعلول الذي قبل المعلول الاخير بمرتبة واحدة ثم نطبق احدى الجملتين بالاخرى بان نجعل الاول من هذه الجملة مقابلا للاول من الجملة الثانية والثاني من الاول مقابلا للثاني من الثانية وهكذا فالجملة الناقصة اما ان تستغرق الجملة الزايدة اولا تستغرق فان استغرقت كانت الناقصة كالزايدة هف وان لم تستغرق يلزم انقطاع الجملة الناقصة فتكون متناهية لحصول مبدا ومنتهى فيها واذا تناهت الجملة الناقصة لزم تناهي

البرهان

وجل لام

الرابع ايضا لانها انما زادت عليها بقدر متناه وهو معلول واحد والزايد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا
قطعا فان قيل لا نسلم انقطاع الثانية لو لم ينطبق على الاول ولم يستغرقه لان عدم انطباقه قد يكون لانقطاعه وقد
يكون لعجزنا عن توهم مقابلة اجزايه فلا نعلم نقصانه ولا تناهيها سلمناه لكن لا نسلم استحالة كون الناقصة
مثل الزايد على تقدير التطبيق لان التطبيق امر محال والمحال جاز ان يستلزم المحال فالجواب عن الاول ان
الانقطاع على تقدير عدم الاستغراق ضروري والمستند فاسد لان التطبيق لا يجب ان يكون بالوجود في
القوة الوهمية فان القوة العقلية تحكم على ما لا يتناهى في الجملتين وان كانتا غير متناهيتين بالتطابق وقد نظر الى
ادراك العقل امورا غير متناهية على سبيل التفصيل محال وعن الثاني ان التطبيق امر ممكن بفرضه العقل اي استحالة
في محاذاة اجزاء احدى الجملتين باجزاء الاخرى بالقوة العقلية التي يمكنها تعقل غير المتناهي واعلم ان هذا البرهان
على تقدير صحته كما يدل على بطلان التسلسل في العلل والمعلولات يدل على بطلان ساير انواع التسلسل وهو ما لا
يوجد احاده دفعة كالازمنة والحركات الماضية او يوجد ولا ترتيب لها وضعا كالنفوس الناطقة او كان مرتبا
وضعيا كالاجسام قال الثاني هذا الدليل بابطال تسلسل العلل والمعلولات من طرف المبدا او بيانه
ان يقال لو تسلسل العلل والمعلولات من طرف المبدا الى غير النهاية كان المجموع الحاصل منها ممكنا لافتقاره الى احاده
الممكنة والمفتقر الى الممكن ممكن فذلك المجموع ممكن فيكون له علة وتلك العلة اما ان يكون نفس ذلك المجموع او المراد
خارجا عنه والاول باطل بالضرورة فان الشي لا يكون علة لنفسه والثاني ايضا باطل لان كل واحد
من تلك الاحاد معلول لغيره وحينئذ لا يكون علة لنفسه ولا لعلته لاستلزامه تقدم الشي على نفسه وعلى ما تقدم عليه
واذا لم يكن علة لنفسه ولا لعلته لا يكون علة مستقلة للمجموع بل البعض فقط وقد فرضناه علة له وقد يقال في ابطال
هذا القسم لو كان علة ذلك المجموع امرا داخلا فيه لزم كونه علة لنفسه ولعلته لان المؤثر في المجموع مؤثر في كل
واحد منه ومن جملة تلك الاحاد هو وعلته فيكون علة لنفسه ولعلته وايضا يتعين القسم الثالث وهو ان يكون المؤثر
امرا خارجا وما ليس بممكن من الموجودات فهو واجب بالضرورة فتنتهي الموجودات الى الواجب الوجود لذاته
فتنقطع السلسلة لانتهاء المؤثر في المجموع وهو الاحاد الممكنة الغير المتناهية فانا نجيب لو تحققت المجموع لواسطة
لا نسلم لانا نقول ان اريد بالاحاد الكل من حيث هو كل فهو نفس المجموع وما ثبت للشي نفسه ممتنع وان اريد به
كل واحد لزم اجتماع المؤثرات على اثر واحد بالشخص وانه محال وايضا يكون المؤثر على هذا التقدير داخلا وقد
ابطلناه اذا تقرر ذلك فاعلم ان على هذا الدليل اعتراضات الاول لم لا يجوز ان يكون المؤثر في ذلك
المجموع امرا داخلا فيه قوله لانه حينئذ لا يكون علة لنفسه ولا لعلته قلنا نعم قوله واذا كان
كذلك لا يكون علة للمجموع بل البعض فقط قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك انه لو وجب ان يكون علة المجموع بل البعض
من حيث هو مجموع علة لكل واحد من اجزايه وهو محال فان المجموع المركب من الواجب لذاته وجميع الممكنات
الموجودة ممكنة لافتقاره الى اجزايه التي هي غيره ومحال مع ان علته امر داخل فيه اذ ليست نفسه لما بينتم
ولا خارجة عنه لاستحالة وجود موجود خارج عن هذا المجموع بل اذن امر داخل فيه وهو واجب الوجود
وليس علة لنفسه والجواب من وجهين الاول ان العلة التامة في الجملة لو لم تكن علة في كل الافراد لكان

بعض

بعض تلك الافراد مستغنيا عنها والجملة متوقفة على ذلك البعض فلا يكون ما فرضناه علة تامة للجملة علة تامة
هذا خلف وما ذكرتم من المستند مدفوع بوجهين احدهما ان المدعى ان المؤثر في المجموع المركب من احاد امكانية مؤثر
في كل واحد من اجزايه وما ذكرتموه من المجموع المركب اما ان يكون موجودا اولا وايا ما كان يلزم وجود موجود
واجب لذاته اما اذا كان موجودا فظاهر لاستلزام وجود المجموع وجود الواجب لذاته وبه ينقطع التسلسل
واما اذا لم يكن موجودا فلانه حينئذ يلزم ايضا بطلان التسلسل لما ذكرناه من البرهان السالم عن هذا النقض الاعتراض
الثاني هو انه لو وجب كون المؤثر في المجموع مؤثرا في كل جزء لزم احد الامرين وهو اما تخلف المعلول عن العلة التامة
واما تقدم المعلول على العلة وذلك لان المعلول الذي يتركب من جزئين احدهما متقدم على الاخر كالسرير مثلا اما ان وجد
علته مع الجزء الاول او مع الثاني والاول يستلزم الاول والثاني الثاني والجواب ان مثل هذه العلة يجب ان يكون
مركبة من جزئين احدهما يكون علة تامة للمتقدم ويوجد معه والثاني يحصل مع المتاخر وحينئذ يسلم ما علناه فان
العلة التامة حينئذ توجد مع المتاخر وجزؤها يوجد مع المتاخر وجزؤها يوجد مع المتقدم ويكون المؤثر
في المجموع مؤثرا في كل واحد من اجزايه الاعتراض الثالث سلمنا ان المؤثر خارج عن هذه الجملة لكن لا نسلم
ان يكون واجبا وانما يلزم ذلك ان لو اشتملت هذه السلسلة على كل الممكنات وليس كذلك لجواز ان يكون هنا
جمل غير متناهية خارجة عن هذه السلسلة وكل واحد منها يشتمل على احاد غير متناهية فلا يلزم ان يكون الخارج
واجبا والجواب ان الخارج عن هذه السلسلة لو كان ممكنا لكان داخلا فيها لانا اخذنا جميع العلل والمعلولات
بحيث لا يخرج عنه ممكن قال الثاني اقول لما فرغ من ابطال الدور والتسلسل شرع فيما هو المقصود
من هذا الفصل وهو اقامة البرهان على وجود واجب الوجود واعلم ان اكثر الناس من اثبت حدوث العالم وامكانه
ثم استدل به على وجود الصانع سبحانه وتعالى وهو الطريق الذي سلكه المتكلمون وبعض الحكماء ومنهم من اعتبر
حال الوجود واستدل بالنظر في الوجود انه واجب او ممكن على وجود اثبات الواجب وهو الطريق الذي
سلكه الشيخ ابو علي في كتاب الاشارات والمصنف اشار الى الطريقة الاولى بالوجه الاول والى الثانية بالثاني
اما الوجه الاول فتقريره انا لا نشك في وجود موجود حادث كالحركات المعينة والاشخاص المخصوصة فنقول
كل حادث ممكن وكل ممكن يحتاج الى سبب ينتج ان كل حادث يحتاج الى سبب اما الكبرى فقد مر بيانها واما
الصغرى فلان الحادث هو الذي كان معدوما ثم صار موجودا وكل ما كان كذلك كانت ماهيته قابلة للوجود
والعدم لانها لو لم تكن قابلة لهما لما صح عدمها ولا وجودها ولا نعني بالممكن الا هذا ثم نقول هذا السبب
ان كان واجبا لذاته فهو المطلوب وان كان ممكنا لذاته افتقر الى مؤثر فمؤثره ان كان هو الاول لزم الدور
وان كان غيره ينقل الكلام اليه واما ان يدور او يتسلسل او ينتهي الى الواجب والاولان باطلان لما مر فتعين الثالث
وهو المطلوب واما الوجه الثاني فتقريره ان يقال لا نشك في وجود موجود فان كان واجبا ثبت المطلوب
وان كان ممكنا فلا بد له من مؤثر بالضرورة وذلك المؤثر يجب ان يكون واجبا او منتهيا الى الواجب بالضرورة
دفعا للدور والتسلسل واياما كان حصل المطلوب فان قيل على سبيل المعارضة ما ذكرتم من الدليل
وان دل على كون السبب واجبا لكن عندنا ما ينفيه وذلك لانه لو وجب وجوده لكان وجوده زايدا

لو

على ماهيته وعارضا لها لما تقدم في بحث الوجود من ان وجود الواجب عارض لماهيته واذا كان عارضا
فان ذلك الوجود ممكنا لافتقاره الى معروضه وكل ممكن فله سبب وسببه لا يخلو اما ان يكون امرا مقارنا
وهو الماهيه المعروضه وظاهرا باطل اما الاول فلان الماهيه المؤثره في وجودها ان كانت معدومه لزم كون
المعدوم علة للموجود وانه محال واما الثاني فلانه يلزم منه كون الواجب لذاته مفتقرا في وجوده الى سبب
منفصل عنه ويلزم منه امكان الواجب وهو محال فالجواب عنه ان نختار كون المؤثر في وجود الواجب هي الماهيه
المعروضه من حيث هي مع قطع النظر عن كونها موجوده او معدومه ولا يلزم منه كون المعدوم مؤثرا
في الموجود ولا تقدم الوجود على نفسه لانه لا يلزم من اسقاط الوجود عن درجه الاعتبار ادخال العدم او
بالعكس قال الثالث اقول اختلف العلما في ان حقيقه الله تعالى هل هي معلومه او لا فذهب
كثير من المتكلمين الى انها معلومه وذهب المحققون منهم الى انها ليست معلومه لكن يصح ان يعلم وذهب
الحكما الى ان كنه حقيقه الله تعالى لا يصح ان يعلم وان الطاقه البشريه تعجز عن ذلك احتج الحكما بانه لو
امكن معرفة ذات الله تعالى بالحقيقه فاما ان يكون تلك المعرفه ضروريه او كسبيه وكلاهما باطل اما الاول
فللاتفاق على ذلك وللقطع بانه لا يتصور تصورا حسيا ولا وجدانيا ولا عقليا فلا يكون ضروريا واما الثاني فلان
الاكتساب اما ان يكون بالحد او بالرسم والاول باطل لان الحد انما يكون للمركبات وحقيقه الله غير مركبة
لما تقدم من ان التركيب ينافي الوجوب فلا يكون ذات الله تعالى قابلا للتحديد واما الرسم
فلانه لا يفيد معرفة الشي وحقيقته قوله ولذلك اي ولاجل امتناع تحديده لما سأل فرعون موسى عن حقيقة
الله تعالى اجاب موسى بذكر خواص الله تعالى وصفاته وهو قوله رب السموات والارض وما بينهما
ان كنتم موقنين فاستهجن فرعون هذا الجواب وقال لمن حوله الا تستمعون جوابه فاني سألته عن حقيقته
وهو يذكر افعاله فاجاب موسى ثانيا بصفات ابين واظهر وهو رب المشرق الخ وقد اخبر الله تعالى عن
الحكايه بقوله قال فرعون وما رب العالمين الى يعقلون فان قلت جواب موسى بذكر الصفات لا يدل
على امتناع العلم بذات الله تعالى بل غايته ان يدل على عدم علم موسى بذلك قلت جوابه بذكر الصفات مرة
بعد اخرى يعطي انه لا يمكن ان يعرف حقيقة الله تعالى والا لقال لا اعرف حقيقة الله تعالى وسال
الله تعالى العلم به ليجيبهم بذلك اجاب المتكلمون عما تمسك به الحكما بوجهين احدهما بالمنع من انحصار
اكتساب معرفة الله تعالى بالحد والرسم لجواز حصولها بالالهام او بتصفيه الباطن او غير ذلك والثاني
المعارضة الزاميه وهو ان حقيقة الله تعالى عند الحكما هو الوجود المجرد معلوم لان كل واحد من الوجود
والتجرد معلوم واذا كان الوجود المجرد معلوما لزم بالضروره كون ماهيته ايضا معلومه وفيه نظر لانا لا
نسلم وجوده الخاص معلوم بل المعلوم هو الوجود المطلق قال الفصل الثاني اقول لما فرغ
من اثبات الواجب لذاته شرع في صفاته وهي اما سلبيه وهي الصفات التي تنفي تنزيه الله تعالى
عما لا يليق به وتسمى صفات الجلال واما ثبوتيه وتسمى صفات الاكرام اما السلبيه فلا نهايه لها لان الله يسلب
كل موجود وكل حادث صفة سلبيه وهو كونه ليس ذلك الموجود وليس ذلك الحادث والمصنف ذكر منها

جملة الاولى ان ماهيه الله تعالى مخالفه لماهيه مخلوقاته لذاته المخصوصه لا لصفة زائده واليه ذهب ابو
الحسن الاشعري وابو الحسين البصري وهو المختار والدليل عليه هو ان ماهيه الله تعالى لو كانت مساويه
لماهيه الممكنات ولا شك في ان الاشيا المتساويه في تمام الحقيقه يصح على كل واحد منها ما يصح على الاخر فاختصاص
ذات الله بالصفات المميزه لها عن ماهيه الممكنات ان لم يفتقر الى مرجح وموجب لزم الترجيح من غير مرجح وان
افتقر فذلك الموجب اما ذات الله تعالى او غير ذاته وكلاهما باطل اما الاول فلاستلزامه تنافي اللوازم مع اتحاد
الملزوم وقال المصنف لانه يلزم الترجيح بلا مرجح لان الذوات اذا تساوت في الذاتيه فكون بعضها موجبا لاختصاص
صفة بها دون البعض يستلزم ذلك واما الثاني فلان ذلك الغير ان كان صفة اخرى ملاقيه لذات الباري يعود الكلام
في اختصاصها به ويلزم الدور او التسلسل وان كان امرا مباينا عن ذات الباري تعالى لزم احتياج الواجب
في هويته المخصوصه الى سبب منفصل فكان ممكنا في الجمله فان قيل لا نسلم لزوم الدور او التسلسل على تقدير
كون الموجب ملاقيا لجواز ان يكون الموجب لاختصاص الصفة المميزه بذات الباري هو نفس تلك الصفة المميزه
لا امرا اخر كاختصاص الفصل بحصه من حصص الجنس لذاته مع تماثل الحصص في الحقيقه وكاختصاص العلة
بالمعلول المماثل لمعلول اخر لذاتها اي لذات العلة فالجواب اما لزوم الدور او التسلسل فقد مر واما امتناع كون
الموجب للاختصاص نفس الصفة فلان الصفة معلولة لذات الباري تعالى فيكون متأخرا عنه بالوجود والتعين ضرورة
ان تعين المعلول متأخر عن تعين العله فلو كانت الصفة مقتضيه لتعين ذات الباري تعالى لزم الدور ونحكم هذه الصفة
حكم الجنس والمعلول لا حكم الفصل والعله وكما انهما لا يقتضيان تعين الفصل والعله فكذلك هذا وايضا لو جاز
ان يكون الاختصاص لذات الصفة لجاز تنافي لوازم الامثال والتالي باطل ظاهر البطلان والشرطيه ايضا ظاهره
لان التقدير تماثل ذات الباري وذات الممكنات في الذاتيه فان قلت لم لا يجوز ان يكون امتياز ذوات المحدثات
عن ذاته بسبب اختصاص ذوات المحدثات بصفات ثبوتيه وامتياز ذاته عن ذوات المحدثات بسلب تلك الصفات
عن ذاته والسلب يكفي فيه عدم علة الثبوت قلت لو كان كذلك لزم افتقار الواجب الى عدم علة ثبوت الصفات
فيلزم امكان الواجب على هذا التقدير ايضا قال وقال اقول ذهب قدما المتكلمين الى ان ذات
الله تعالى تساوي سائر الذوات وتخالفه بصفة مخصوصه به واستدلوا على تساوي الذوات بوجوه اربعه
الاول ان المعنى بالذات ما يصح ان يعلم بالاستقلال ويخبر عنه ولا يشك في ان هذا المعنى مشترك بين جميع
الذوات والماهيات واما الوجوه الاخر فهي الوجوه الثلاثه الداله على كون الوجود امرا واحدا مشتركا
بين جميع الموجودات وتقرير الاول ههنا انه يصح تقسيم الذوات الى الواجب والممكن ومورد القسمه
مشترك وتقرير الثاني انا اذا علمنا ذاتا ثم اعتقدناه قديما او حادثا متحيزا او غير متحيز فاعتقاد كونه
ذاتا لا يزول ولا يتبدل في جميع تلك الاحوال وهذا يدل على ان المفهوم من الذوات واحد (في الكل) وتقرير الثالث ان يقال المعلوم اما ذات او صفة وصريح العقل يشهد بان هذا التقسيم حاصر ولو لم يكن
المفهوم من الذوات امرا واحدا مشتركا حتى لم يكن حاصرا لانه حينئذ يكون معناه ان المعلوم اما ذات معينة او صفة
وهذا غير حاصر ثم اختلف هؤلاء فمنهم من زعم ان الله تعالى يخالف مخلوقاته بوجوب وجوده وعلمه التام وقدرته التامة

وهو مذهب ابي علي ومنهم من زعم انه تعالى لها بالحالة الخامسة وهي الالوهية التي توجب الاحوال الاربعة وهي
الحييه والعالميه والقادريه والموجوديه وهو مذهب ابي هاشم والجواب عن ما احتجوا به على التغاير
الذات هو ان المفهوم من الذات اما ان يكون الشي بحيث يصح ان يعلم ويخبر عنه كما ذكره بعضهم واما كونه امرا قائما
بنفسه اي مستغنيا عن المحل كما ذكره اخرون ولا نزاع في اشتراك الذوات في هذا المفهوم وانما النزاع في
ان تلك الحقايق التي تعرض لها هذا المفهوم ويحكم عليها به هل هي متساويه من حيث انها هي اولا وما ذكروه
من الوجوه لا يفيد ذلك والاشتراك في العوارض لا يقول هذه الوجوه بعينها قائمة في الصفات فامتياز
بعضها عن بعض يستدعي صفة اخرى ويلزم التسلسل وذهب الحكما الي ان ماهية الله تعالى نفس الوجود
والوجود امر مشترك بين كل الموجودات وممتاز عن وجودات الممكنات بقيد عدمي وهو ان وجوده غير عارض
لشي من الماهيات ووجود ساير الموجودات عارض لها وقد تقدم ذلك في بحث الوجود قال الثاني
اقول اتفق السواد الاعظم من العقلاء على ان الله تعالى ليس بجسم خلافا للمجسمه وعلى انه تعالى ليس في جهة وحيز
خلافا للكراميه والمشبهه والمراد بقولنا ان الشي الفلاني في الجهة او في الحيز انه يمكن ان يشار اليه اشاره حسية
بانه هاهنا او هناك ثم من الكراميه والمشبهه من ذهب الي انه تعالى مماس للعرش ومنهم من ذهب الى انه مباين للعرش
ببعد متناه ومنهم من ذهب الى انه مباين للعرش ببعد غير متناه وهو قول محمد بن الهيصم منهم واعلم ان نفي
الجسميه لا يستلزم نفي التحيز فانا نعلم بالضروره اختصاص الالوان بالجهات والاحياز المخصوصه مع انها
ليست بجسم ولا يقدح في ذلك ما يقال في ذلك ان تحيزها بتبعيه محلها لان التحيز اعم من التحيز بالاستقلال
والتحيز بالتبعيه وايضا الجوهر الفرد على القول به متحيز وليس بجسم واستدل المصنف على نفي التحيز والجسميه
بوجهين اي بدليل على نفيهما معا والثاني يدل على نفي الثاني معا اما الوجه الاول فمبني على ان البارئ تعالى لو كان في جهة
وحيز فاما ان يكون محتملا للقسمة اولا وكلاهما باطل اما كونه محتملا للقسمة فلان تحيزه لو كان بالتبعية كان عرضا
محتاجا الى موضوع فلا يكون واجبا وان كان بالذات كان جسما وهو محال اما الاول فلان كل جسم مركب من الهيولى
والصوره ولما من الاجزا التي لا تتجزى والواجب لذاته استحال ان يكون مركبا لما تقدم من احكام الوجوب
واما ثانيا فلان كل جسم محدث لما تقدم في مبحث حدوث الاجسام والواجب لذاته استحال ان يكون محدثا
واما كونه غير محتمل للقسمة فلان المتحيز الذي لا يقبل القسمة هو الجوهر الفرد واستحال ان يكون واجب الوجود
جوهرا فردا لانه يلزم ان يكون تعالى اصغر الاشيا تعالى الله عنه علوا كبيرا والخصوم ايضا وافقوا
على تنزيه الله تعالى عن هذه الصفة والثاني الوجه الثاني مبني على ان كل ما كان مشارا اليه بحسب الحس
فهو متناه بالعدد ولا شي من المتناهي بالقدر بواجب اما الصغرى فللبرهان المذكور في بحث تناهي الاجسام واما
الكبرى فلان الاختصاص بالقدر المعين دون غيره من المقادير الممكنه ان لم يكن بمرجح لزم وقوع الممكن
بلا مرجح وهو محال وان كان بمرجح لزم افتقار الواجب في وجوده الى الغير وهو محال والمانع ان يمنع افتقاره
الى الغير لجواز ان يكون ذاته مقتضيه للمقدار المخصوص واعلم ان هذا الدليل يدل على نفي الجسميه ايضا
لان نفي التحيز يستلزم نفي الجسميه قال واحتجوا اقول احتجت الكراميه على انه تعالى في الجهة بالمعقول

والمنقول اما المعقول فوجهان احدهما ان العلم الضروري حاصل بان كل موجودين اما ان يكون احدهما
ساريا في الاخر كالعرض الساري في الجوهر او يكون احدهما مباينا عن الاخر في الجهة كالسما والارض والباري
تعالى ليس حالا في العالم ولا محلا له فيكون مباينا عن العالم في الجهة والوجه الثاني ان الجسم انما يقتضي
الحيز والجهة لانه قائم بنفسه وانه تعالى يشاركه في كونه قائما بنفسه فوجب ان يكون مشاركا له في الحصول
في الجهة والحيز واما المنقول فظاهر ايات تدل على كونه في الجهة كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى
وقوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم وقوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب وقوله تعالى وهو القاهر فوق
عباده احتجت المجسمة بظواهر ايات تدل على الجسميه كقوله تعالى كل شي هالك الا وجهه وقوله تعالى
ويبقى وجه ربك وقوله تعالى يد الله فوق ايديهم وقوله عليه السلام ان الله خلق ادم على صورته وقوله
عليه السلام قلوب العباد بين اصبعين من اصابع الرحمن والجواب عن الوجه الاول منع الحصر انحصار
كل موجودين في القسمين المذكورين لجواز ان يكون احدهما غير سار في الاخر وغير مباين له في الجهة ودعوى
شهادة البديهة ايضا غير مقبوله لان البديهي لا يجوز وقوع الاختلاف فيه لجمع العظيم من العقلا وهذه القضيه قد
انكرها اكثر العقلاء ولم يقل بها الا الحنابلة والكراميه والجواب عن الوجه الثاني ان يقال لا نسلم ان
اقتضا الجسم والحيز والجهة لكونه قائما بنفسه بل انما يقتضيها بالحقيقة المخصوصة فانا نجزم بان اختصاص
الذات ببعض الصفات معلل بنفس الذات لا بصفة اخرى والا لزم التسلسل واذا كان كذلك لم لا يجوز
ان يكون اختصاص الجسم بالجهة من هذا القبيل والجواب عن الايات هو ان يقال انها ظنية وما
ذكرناه من الادلة عقلية والادلة النقلية لا تكون معارضة للادلة العقلية لان القدح في العقل يوجب القدح
في النقل واذا كان كذلك فنحن بين امرين اما ان نفوض امرها الى الله تعالى كما هو مذهب السلف وقول
من اوجب الوقف على قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله واما ان نشتغل بتاويلها على التفصيل كما هو مذهب
اكثر المتكلمين وقد صنف لتلك التاويلات كتب ومن اراد ها فليرجع اليها قال الثالث اقول اتفق
جمهور العقلا على انه تعالى لا يتحد بغيره ولا يحل في غيره خلافا للنصارى وقوم من مشايخ الفلاسفة وجمع من
المتصوفه اما الاول فقد ذكر المصنف دليلا يدل على نفي الاتحاد مطلقا وتقريره ان يقال لو اتحد شيئان
بعد الاتحاد اما ان يكونا موجودين او صارا معدومين او عدم احدهما وبقي الاخر والاقسام
باسرها باطلة اما الملازمة فظاهرة واما ابطال القسم الاول فلانهما لو بقيا موجودين كان هناك شيئان
ولم يكن اتحاد واما ابطال القسم الثاني فلانهما لو صارا معدومين فليس هناك ايضا اتحاد بل صار الشيئان
المذكوران معدومين ووجد ثالث مغاير لهما واما ابطال القسم الثالث فلان احدهما لو كان معدوما
والاخر موجودا لم يكن هناك اتحاد لان المعدوم لا يتحد بالموجود وللقايل ان يقول لا نسلم انهما لو
كانا موجودين لم يوجد واحد كما في الجنس والفصل واما الثاني فحجة نفي الحلول فلان المعقول من الحلول
قيام موجود بموجود على سبيل التبعية وهو في حق الله تعالى محال لانه يصير الواجب تبعا للغير وايضا اما
ان يكون حلوله في الشي كحلول العرض في الجوهر اولا والاول ظاهر الفساد والثاني يوجب كونه متحيزا او قد

بان بطلانه قوله وحكى القول بما اي القول بالاتحاد والحلول منقول عن النصارى وجمع من المتصوفة فان
من النصارى من يقول بان الله تعالى قد حل في عيسى ومنهم من قال اتحد به واما المتصوفة فقد نقل عن بعضهم
ان السالك اذا انتهى منتهى المقامات صارت نفسه هو الحق المطلق والنور المحض قال المصنف ان ارادوا
بالحلول والاتحاد المعنى المتعارف عليه ما ذكر فهو باطل بالبداهة وان ارادوا به معنى اخر فلا بد من بيانه
وافادة تصوره ليتكلم في صحته وفساده فان التصديق سواء كان بالنفي او بالاثبات يتوقف على تصور الطرفين
قال الرابع اقول يمتنع ان يكون ذات الله تعالى محلا للحوادث وقبل الخوض في الدليل لا بد من تقديم
مقدمة وهي ان صفات الباري تعالى تنقسم الى ثلاثة اقسام احدها صفات حقيقية عارية عن الاضافات
كالوجوب والحياة وثانيها صفات حقيقية يلزمها الاضافات كالعلم والقدرة فان للعلم اضافة الى المعلوم
وللقدرة اضافة الى المقدور وثالثها اضافات كالعلية والقبلية وتعلق العلم والقدرة بالمعلوم والمقدور
وعند ذلك فنقول اما وقوع التغير في الاضافات المحضة فلا كلام عنه ولها في الصفات الحقيقية التي
يلزمها الاضافات فالكرامية يقولون به وساير العقلاء ينكرونه واستدل المصنف على بطلان مذهب الكرامية
بوجوه احدها الاول انه لو حدثت الصفات الحقيقية القائمة بذات الله تعالى لزم ابطال ذات
الله تعالى او المعنى بالانفعال الاحوال الحاصلة للذات بتبدل الاحوال والصفات والثاني باطل والا
لزم كون الله تعالى متاثرا عن غيره وانه محال وقيل لانه يلزم كونه مادة لان الانفعال انما يحصل للمادي وقيل
في تقرير هذا البرهان لو قامت الحوادث بذات الله تعالى لزم تغير ذات الله تعالى وانه محال وهذا ضعيف
لان ان فسر التغير بقيام الحوادث به اتحد اللازم والملزوم وان فسر بغيره امتنع اثبات الشرطية الوجه
الثاني ان صفات الله تعالى لا بد وان تكون صفات الكمال ونعوت الجلال فلو كانت صفة من صفاته محدثة
لكانت ذاته قبل حدوث تلك الصفة خاليا عن صفة الكمال والخالي عن صفة الكمال ناقص والنقص
على الله تعالى محال وعلم من هذا استحالة تبدل صفاته ايضا الوجه الثالث ان ذات الله تعالى لو كانت
قابلة لصفة من الصفات المحدثة لكان ذلك القبول من لوازم ذات الله تعالى او منتهيا الى قابلية لازمة لذاته
والثاني باطل اما الشرطية فلانها لو كانت لغير الذات لكان للذات قابلية اخرى لذلك الغير ويتسلسل ولانه
كان القبول من لوازم ذاته لزم ان لا ينفك عن الباري تعالى وبعبارة اخرى لو لم تكن القابلية معللة بنفس الذات
... ذلك العنوان كان زمانيا لزم افتقار الباري تعالى في اتصافه بصفة الى غيره وهو محال وان كان معارنا
لزم ان يكون للذات قابلية اخرى بالنسبة اليه ويلزم التسلسل واما بيان بطلان الثاني فلان صحة اتصاف
الباري تعالى بصفة متوقفة على صحة وجود الصفة لان كون الشيء متصفا بغيره نسبة بين الموصوف
والصفة والنسبة بين المنتسبين متوقفة على تحقق كل واحد من المنتسبين فصحة النسبة تقتضي صحة وجود
الحادث في الازل وانه محال لان الحادث ما لوجوده اول والازلي ما لا اول لوجوده فالجمع بينهما جمع بين النقيضين
... هذا الدليل ان كل ازلي لا يتصف بحادث وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما يكون متصفا
بالحادث لا يكون ازليا فنقول انه تعالى ازلي وكل ازلي لا يتصف بالحادث فالله تعالى لا يتصف بالحادث

بالحلول

محضة

قوله والدليل ... اي بحصول

وهو المطلوب او نقول انه تعالى ازلي وكل ازلي لا يتصف بالحادث ليس بازلي فالله تعالى لا يتصف بالحادث وهو
المطلوب وفيه نظر اما اولا فلانه معارض بان الله تعالى قادر في الازل ولا شيء من ازلية قادرية صحة ازلية
المقدور واما ثانيا فلان امتناع الحادث في الازل انما هو لاخذه مع قيد الحدوث وصحة الاتصاف ليست
بالنسبة الى هذا المجموع بل بالنسبة الى ذات الشيء فقط وهو جائز الوجود ازلا الوجه الرابع لو اتصف
ذات الله تعالى بصفة حادثة فالمقتضي لتلك الصفة لا يخلو من ان يكون اما الذات او لازما من لوازمها واما وصفا
حادثا مغايرا للذات واما امرا مباينا عن الذات والاقسام باسرها باطلة اما الاولان فلاستلزامهما الترجيح
من غير مرجح لان نسبة الذات ولوازمها المقتضية الى جميع الصفات والاوقات متساوية فاقتضاؤه لصفة دون
اخرى وفي زمان دون اخر يؤدي الى الترجيح من غير مرجح واما الثالث فلانه يعود الكلام في سبب عروض
حدوثه ويتسلسل واما الرابع فلانه يؤدي الى افتقار الواجب في الاتصاف بالصفة الى امر مباين عن ذاته
وانه محال والمانع ان يمنع تساوي نسبة المختار الى جميع الصفات والاوقات قال والدليل اقول لما فرغ
من ذكر الادلة ذكر على كل دليل منها اعتراضا وتوجيه الاعتراض على الاول ان يقال سلمنا ان ذاته تعالى لا تنفعل
عن الغير ولكن لا نسلم ان تبدل صفاته يستلزم ذلك لجواز ان يكون ذاته تقتضي صفات متعاقبة كل واحدة
منها مشروطة بانقضاء الاخرى وح لا يلزم كونه متاثرا عن غيره ومنفعلا عنه ومجرد حصول صفة لذات الله تعالى
بعد اخرى لا يقتضي انفعالا فان اردتم بالانفعال هذا فلا نسلم استحالته وعلى الثاني ان يقال لا نسلم ان خلو الذات
عن صفة حادثة تؤدي الى النقص لجواز حصول الحالات بصفات متعاقبة تقتضيها الذات في ازمنة
مخصوصة لتعلق الارادة بها في تلك الازمنة ويكون كل صفة لا حقة خلفا وبدلا عن الصفة السابقة الزايلة
فيكون الحال محفوظا في ضمن تلك الصفات المتعاقبة فان قيل الصفات اذا كانت متعاقبة فعند زوال
الصفة السابقة يخلو الذات عن الكمال قلت جاز ان يكون لونها صفة كمال مشروطا بعدم حدوث صفة
اخرى او بزمان مخصوص فلا يلزم من خلو الذات عن تلك الصفة عند حدوث اخرى وانقضاء الزمان المخصوص
خلوها عن الكمال وتوجيه الاعتراض على الثالث ان يقال لا نسلم صدق الشرطية قوله لان قبول الصفة
الحادثة من لوازم ذاته فلا يستكر عنه فلنا نمنع وانما يلزم من ذلك ان يكون قبول الصفة في الازل لم يكن هذا
الاتصاف في الازل فاعترف هذا الاعتراض على هذا الوجه فانه دقيق عسر ومن الناس من وجهه توجيها اخر وهو
ان يقال لا نسلم ان صحة اتصاف الذات ازلا بالحادث يستلزم صحة وجود الحادث ازلا وذلك لان معنى قولنا
ذات الباري تعالى يصح اتصافها ازلا بالصفة الحادثة هو ان تلك الصفة ان كانت ممكنة الوجود في نفسها ازلا يصح اتصاف
الذات بها ازلا وصدق الشرطية لا يستدعي صدق المقدم وفيه نظر لان صحة الاتصاف بالصفة الحادثة لما كانت
متوقفة على صحة وجود الصفة الحادثة يلزم من صحة الاتصاف في الازل صحة وجود الصفة الحادثة في الازل
بالضرورة واما المسند فلا يناسب المنع اذ المنع بعد تسليم صحة الاتصاف ازلا والمسند لا يسلم فيه
صحة الاتصاف نعم لو منع صحة الاتصاف ازلا لكان صحيحا وموافقا للتوجيه الذي ذكرنا وتوجيه الاعتراض
على الوجه الرابع ان يقال يجوز ان المقتضي لتلك الصفة الحادثة هو ذات الفاعل المختار والقول بالترجيح

نلفعل

... عن الكمال ... بما ... في الاتصاف ... وجود الصفة

بلا موجح محال لجواز ان يكون تعلق اراده الله تعالى بوقت معين وصفة معينه مرجحا وتعلم هذا الاعتراض
من قوله او تخصيصه بوقت وحال لتعلق الارادة به قال احتجوا اقول احتجت الكراميه
على جواز قيام الحوادث بذات الله تعالى بوجهين احدهما انه تعالى لم يكن فاعل العالم في الازل والان
العالم ان لم يكن فاعلا له في لا يزال والفاعلية صفة ثبوتيه لانها نقيض اللافاعليه المحمول على العدم
واذا كانت الفاعلية صفة وجودية وقد حدثت في ذات الله تعالى بعد ان لم يكن لزم ان يكون ذات الله
تعالى محلا للصفة الحادثة الوجه الثاني ان الاشاعرة اتفقت على صحة قيام الصفات القديمة بذات
الله تعالى ويلزم من ذلك صحة قيام الحوادث ايضا بذاته لان المصحح لقيام الصفات القديمة بذاته اما كونها
صفات ومعاني واما وصف القدم واما كونها صفات مع وصف القدم والاخيران باطلان لان القدم
عبارة عن نفي الاولية وذلك قيد عدمي والقيد العدمي لا يكون داخلا في المقتضي فتعين ان يكون المصحح هو
كونها صفات ومعاني والحوادث تشاركها في هذا المعنى فيلزم صحة قيام الحوادث بذات الله تعالى
والجواب عن الوجه الاول هو ان التغير فيما ذكرتم هو اضافة الصفة وتعلقها لا نفس الصفة لان
كونه فاعلا للعالم اضافة عرضت لقدرته بعد ان لم تكن عارضة والاضافات لا وجود لها في الخارج
فلا يلزم حدوث صفة وجودية في ذات الله تعالى والجواب عن الوجه الثاني بمنع الحكم لجواز ان
يكون الصفات القديمة مخالفة للحوادث في الحقيقة ويكون المصحح لقيام الصفات القديمة بذات الله تعالى
حقايقها المخصوصة سلمنا اشتراكهما في الحقيقة لكن لم لا يجوز ان يكون القدم شرطا لصحة القيام او
يكون الحدوث مانعا عن قيام الصفة به والشرط لا يجب ان يكون عدميا وكذا المانع قال الخامس
اقول ان الله تعالى يستحيل ان يكون موصوفا بشيء من الكيفيات المحسوسة كالالوان والطعوم والروايح
ولا بالشهوة والنفرة والحزن والخوف والغضب والفرح والمعتمد في ذلك اجماع الامة على تنزيهه عن هذه الكيفيات
عنه واحتج الاصحاب بان اللون مثلا جنس تحته انواع وليس بعضها بالنسبة الى بعض صفة كمال فاضافة بعضها
ليس اولى من اتصافه بالاخر واجيب بمنع الاولويه لجواز ان يستلزم الذات لونا معينا مع انا لا نعلم
ليس ذلك الاستلزام واتفق الحكماء على استحالة اللذة الحسيه ايضا على الله تعالى لان اللذة تابعة للمزاج
لانها عبارة عن ادراك ما يلايم المزاج المعتدل والالم عبارة عن ادراك ما ينافي المزاج المعتدل ولما تنزه الله
تعالى عن المزاج استحال عليه اللذة والالم واما اللذة العقلية فقد جوزها الفلاسفة واحتجوا بان
كل من تصور في نفسه كمالا فرح وكل من تصور في نفسه نقصانا تالم وليس واذا كان كماله سبحانه وتعالى
اعظم الكمالات وعلمه بكماله اجل العلوم فلا يجوز ان يستلزم ذلك العلم اعظم اللذات قال الفصل
الثالث اقول اجمع الحكماء والمتكلمون على ان الله تعالى واحد ونحن نذكر ما احتج به الحكماء عليه من ان
كون الوجوب ... وعليه بان كونه نفس الواجب وعلى بيان كون التعين ثبوتيا اما بيان الاول
فلجواز الوجوب ... الوجود ولانه سبب لثبات الوجود واما بيان الثاني فقد تقدم في احكام الوجود
واما بيان الثالث فقد تقدم في بحث التعين اذا تقرر ذلك فنقول لو كان في الوجود شيئان وكل واحد

منها

منهما واجب الوجود لذاته لكانا مشتركين في الواجب بالذات ومتباينين بالتعين ضرورة اشتراكهما في
تمام الماهية فيلزم ان يكون كل واحد منهما مركبا من الوجوب الذاتي الذي به المشاركة ومن التعين الذي به
المباينه وهو محال لما تقدم ان الوجوب الذاتي ينافي التركيب وللقايل ان يقول التركيب انما يلزم ان لو كان
التعين داخلا في حقيقة كل واحد منهما وهو محال ويمكن ان يجاب عنه بان التعين داخل في الهوية
المخصوصة لكل واحد منهما فيكون هوية كل منهما مركبة والاولى ان يقال لو تعدد الواجب لاشتركا في
الوجوب الذي هو نفس الماهية ويمتازا بالتعين العارض فعلة ذلك التعين ان كانت الماهية او لوازمها
امتنع التعدد وان كان غيرها لزم افتقار الواجب في تعينه الى منفصل وهو محال قال احتج اقول
احتج المتكلمون على التوحيد بوجهين الاول انا لو فرضنا الهين لزم ان لا يوجد شيء من الممكنات والتالي باطل
فالمقدم اما الشرطية فلان كل واحد من الالهين المفروضين يجب ان يكون قادرا على جميع الممكنات
على السويه لان صفة القادرية من لوازم الذات على ما سيجيء وكانت نسبتها الى جميع الممكنات على السويه فلو
وجد ممكن في الخارج فاما ان يوجد بهما معا وهو محال لانه يؤدي الى توارد مؤثرين مستقلين على اثر واحد
وانه محال واما ان يوجد باحدهما وهو ايضا محال لاستلزامه الترجيح من غير مرجح لان التقدير استوا
الممكنات بالنسبة اليهما الوجه الثاني انه لو كان في الوجود الهان فلا يخ اما ان يصح من احدهما على خلاف
ما فعله الاخر او لا يصح ذلك والقسمان باطلان اما الاول فلانه لو صح ذلك لم يكن بين ... ما
للمحال والتالي باطل انا لو فرضنا ان احدهما اراد تحريك جسم معين في زمان معين والاخر اراد سكونه
في ذلك الزمان بعينه فحينئذ لا يخلو اما ان يحصل مراد كل واحد منهما او لا يحصل مراد كل واحد منهما او
يحصل مراد احدهما دون الاخر والاقسام الثلاثة باطلة اما الاول فلانه ان حصل مراد كل واحد منهما
لزم ان يكون الجسم الواحد متحركا وساكنا في زمان واحد واما الثاني فاما لاستلزامه عجز الالهين والتخ
واما لان عدم حصول مراد كل واحد منهما حصول مراد الاخر اذ الفرض ان كل واحد قادر على جميع
الممكنات فثبت انه لو امتنع المراد ان لحصل الامتناع لاستحالة ظاهرة واما الثالث فلانه لو حصل مراد احدهما دون
الاخر لزم عجز الاخر والترجيح من غير مرجح واما بطلان القسم الثاني وهو ان لا يمكن لاحدهما مخالفة الاخر
فلان المانع اما ان يكون امتناع ذلك الفعل لذاته او تعلق ارادة الاله الاخر والاول باطل لان الفرض امكانه
والثاني يستلزم عجز الاله الاخر الذي لا يمكنه المخالفة والعاجز لا يكون الها لما سيجيء من وجوب كون الاله تعالى
قادرا ولان عجزه اما ان يكون ازليا وهو محال اذ العجز انما يعقل عما يصح وجوده ووجود المخلوقات
في الازل محال واما ان لا يكون ازليا وهو ايضا محال لاستلزامه قيام الحادث به واما لان حدوث العاجزيه
انما يعقل اذ لو كان قادرا في الازل ثم زالت القدرة وذلك يؤدي الى عدم القديم وانه محال واعلم انه يجوز
التمسك في اثبات التوحيد بالوجوه النقلية كالايات الدالة على ثبوت الواجب لا على وحدته قال
الباب اقول لما فرغ من ذكر الصفات السلبية شرع في ذكر الصفات الثبوتية وهي قسمان
الاول ما يتوقف عليه افعال الله تعالى والثاني ما لا يكون كذلك وبدا بالقسم الاول وفيه مباحث الاول

بمرع لتشاركهما

فعل

مراده الزم حصول مراده

... الواحد لان ... على العسكر ... النقل ...

في اثبات قادر متة الله وقبل الخوض في الدليل لابد من تعريف حقيقة القادر فنقول القادر هو الذي يصح
منه الفعل والترك بحسب الدواعي المختلفة فان الانسان ان شاء ان يمشي قدر عليه وان شاء ان لا يمشي
قدر عليه واما تأثير الشمس في الاضاءة من الشمس والتسخين من النار فليس غير موقوفين على ارادتهما ودواعيهما
بل هما لازمان لذاتيهما اذا تقرر هذا فنقول الدليل على انه فاعل بالقدرة والاختيار لا موجب بالذات
هو انه لو كان موجبا بالذات لزم احد الامور الثلاثة وهو اما قدم العالم او التسلسل او وجود حوادث لا اول
لها والثاني باطل بيان الشرطية انه ما اثر في العالم على هذا التقدير لا يخلو اما ان لا يتوقف على شرط حادث او يتوقف
فان لم يتوقف سواء لم يتوقف على شرط اصلا او توقف على شرط قديم لزم من قدمه قدم العالم والا لزم تخلف
الاثر عن المؤثر التام وهو محال وان توقف على شرط حادث فاما ان يتوقف على وجود حادث او على ارتفاعه
والاول محال لانه يعود الكلام في حدوثه ويلزم التسلسل لانه يلزم منه احتياج كل شرط الى شرط اخر مغاير له الى
غير النهاية والثاني ايضا محال لانه يلزم حدوث حوادث متعاقبة لا اول لها لانه حينئذ يكون وجود كل حادث
مسبوقا بارتفاع حادث مسبوق بارتفاع اخر الى غير النهاية واما انه لا لانا اذا اخذنا الحوادث الماضية الغير
المتناهية الى زمان الطوفان جملة والحوادث الماضية الى زماننا جملة اخرى ثم طبقنا بين الجملة الاولى
في نهاية الجملة الناقصة فلا يخلو اما ان يكون يظهر التفاوت في ذلك الجانب الاخر او لا يظهر فان لم يظهر يلزم
لاستحالة ان يكون الجملة الناقصة مثل الجملة الزائدة ومتى ظهر اذا انطبقت الجملة الاولى يلزم تناهي الجملة
الناقصة ايضا لان الزائدة انما زادت على الاولى بقدر متناه وهو المقدار الذي من زمان الطوفان الى زماننا والزائد
على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا فان قلت هذا البرهان قد تقدم في ابطال التسلسل فما الفائدة في
اعادته ههنا قلت فائدة الاعادة التنبيه على عدم اختصاصه بمجتمع الاحاد كما ظن بعضهم قال قيل اقول
هذا اعتراض على البرهان المذكور مع الجواب عنه وتوجيه الاعتراض ان يقال لا نسلم انه لو لم يتوقف تأثير
الموجب في العالم على شرط حادث لزم قدم العالم فان حصول الاثر كما يعتبر فيه حصول المقتضي يعتبر فيه ايضا
انتفاء المانع والازلية مانعة عن حصول العالم في الازل عن القادر ويتقرر الجواب ان تأثير الموجب
في العالم لو لم يستلزم قدم العالم لزم تخلف الاثر عن المؤثر قوله الازلية مانعة قلنا الازلية انما تنافي
وجود الاجسام متحركة في الازل كما تقدم في بحث الاجسام ولا تنافي وجودها ساكنة فجاز وجود الاجسام
ساكنة في الازل وسقط ما ذكرتم سلمنا ان الازلية تنافي وجود الاجسام مطلقا في الازل لكن لما كان
المؤثر موجبا كان يجب في الازل هذا المانع ان يوجد العالم منه لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وهذا
المانع مفقود قبل ان اوجد بعشرة ايام مثلا فكان ينبغي ان يوجد قبل ان اوجد لتحقق المقتضي وعدم المانع المذكور
والثاني ظاهر الانتفاء قال قيل اقول هذا اعتراض اخر وتوجيهه ان يقال لا نسلم امتناع الحوادث
المتعاقبة الى غير النهاية وما ذكرتم من الدليل عليه منقوض لانه يدل على كون الجملتين الماخوذتين مما يقبل الزيادة
والنقصان وهو ممنوع لان ثبوت الوصف للموصوف فرع على ثبوت الموصوف في نفسه ولما كانت الجملتان غير
موجودتين في الخارج امتنع اتصافهما بالزيادة والنقصان فان منع ذلك فان اليوم ما دام ان يكون حاضرا امتنع اتصافه

بكونه

بكونه امس ثم اذا مضى جاز اتصافه به فيجب بان ذلك وصف اعتباري لا خارجي فان قيل لم لا يكفي وجود الجملتين
في الذهن لجواز اتصافهما بالزيادة والنقصان قلنا الذهن لا يقوى على استحضار الذوات الغير المتناهية على التفصيل
بل انما يقوى على استحضارها بمعنى الانتهاء وهو معنى واحد لا كثرة فيه ويتقرر الجواب ان ما ذكرتم منقوض
بالزمان فانكم اعلم الزمان باحتمال الزيادة والنقصان مع ان اجزاء الزمان بمجموعها فقط لا توجد معا جاز ذلك
في الزمان فليجز في مثله ههنا ايضا او نقول ما ذكرتم من ان المعدوم لا يقبل الزيادة والنقصان منقوض بما
قال ان من الغد الى الابد اكثر من بعد الغد الى الابد فان الجملتين معدومتان مع جواز اتصافهما بالزيادة والنقصان
قال قيل اقول هذا اعتراض اخر على البرهان المذكور وتوجيهه ان يقال سلمنا ان المؤثر في وجود العالم
هو القادر ولكن لا نسلم ان ذلك القادر هو الواجب لذاته ولم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته قد اقتضى على سبيل
الايجاب موجودا قديما مجردا ليس بجسم ولا حال في الجسم وذلك الموجود هو الذي خلق العالم ويتقرر الجواب
ان يقال ذلك الوسط يمتنع ان يكون قديما لان كل موجود سوى الواجب الواحد ممكن الوجود لامتناع تعدد
الواجب لذاته وكل ممكن الوجود مفتقر الى سبب محدث لان تأثير المؤثر في ذلك الممكن اما ان يكون حال بقائه
او حال حدوثه او حال عدمه والاول باطل والا لزم ايجاد الموجود فتعين الثاني والثالث وايا ما كان يلزم حدوث
الاثر واذا كان الوسط محدثا لزم كون الواجب لذاته هو القادر المختار اذ فعل الموجب لا يكون محدثا ولقائل
ان يقول لم لا يجوز ان يكون التأثير في الوجود ولكنه يكون متقدما عليه بالوجود بالذات فلا يلزم ايجاد الموجود قال
احتج اقول احتج الحكماء على نفي القادر بوجوه الاول ان المؤثر في وجود الشيء لا يخلو اما ان يكون مستجمعا لجميع
الشرائط المعتبرة في مؤثريته ايجابا كان او سلبا او لا يكون واياما كان يمتنع وجود القادر اما على التقدير الاول فلان
المؤثر اذا استجمع الشرائط كان الاثر واجب الصدور عنه اذ لو كان جائز الصدور لكان فعله الاثر تارة وتركه اخرى
ترجيحا من غير مرجح لان الغرض استجماع جميع الشرائط واستواء النسبتين الى المؤثر فكان راجعا على ما ذكرتم من التقسيم
واما على التقدير الثاني فهو ان يحصل قيد من القيود المعتبرة في المؤثرية فلانه يمتنع حينئذ صدور الاثر لامتناع
وجود الاثر عند عدم المؤثر التام وحينئذ يلزم انتفاء القدرة ايضا والجواب عنه من وجهين الاول ان
يقال لا نسلم استحالة الترجيح من غير المرجح فان القادر جاز ان يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح كما ان
الجائع اذا احضر بين يديه رغيفين متساويين من كل الوجوه فانه يختار احدهما على الاخر بلا مرجح اصلا وكما ان
الهارب من السبع اذا اعترض له طريقان متساويان من جميع الوجوه فيما يرجع الى مقصوده فانه يسلك
احدهما دون الاخر لا لمرجح فان قيل لو صح حدوث الشيء الممكن بلا سبب اصلا وحينئذ يلزم انسداد باب
الصانع والمدعي قلنا لا نسلم الملازمة فان بديهة العقل شاهدة بالفرق بين الصورتين فان في احدهما فاعلا موثرا
دون الاخرى وايضا ان العقل لا يستنكر اختيار الجائع احد الرغيفين المذكورين ويستنكر تسخين النار التي
توسط احساسا قابلة للتسخين على السواء ما في بعض جوانبها دون البعض والجواب الثاني ان يقال
ان المؤثر استجمع الشرائط التي يتوقف عليها التمكن من الفعل لا شرائط وجود الفعل وحينئذ لا يلزم وجوب وجود
الفعل لتوقفه على الارادة وترجيح الارادة احد المقدورين على الاخر ليس لعلة اخرى بل هو ذاتي للارادة كما ان

العلم بحيث يعلم العلوم امرداي له ولقايل ان يقول ان وجدت الارادة وجب الفعل والا امتنع ويمكن ان يجاب عنه بانا نختار ما اختار القسم الثاني ونمنع الامتناع فان المؤثر لما استجمع شرايط المكنة فان شا فعل وان شا لم يفعل فالفعل في نفسه ممكن واعلم ان ههنا وجها اخر في الجواب وهو ان يقال ان وجوب الفعل او الترك باحسان وقصد لا ينافي في قادريته ومن رام تطبيق كلام المصنف على هذا المعنى فقد ارتكب تعسفا قال الثاني اقول هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الذي يتمسك به الحكما على نفي القادر وتقريره ان الباري تعالى لو كان قادرا لزم الدور وذلك لان القادر لا اقتدار القادر على شي يتوقف على تميز المقدور في نفسه وتميز المقدور بعينه على اقتدار القادر والمقدور والنسبة بين الشيئين يقتضي امتياز كل واحد من المنتسبين عن غيره وللاستحالة اختصاصه بتلك النسبة دون غيرها واما الثاني فلان المقدور هو الذي يقع عليه تاثير القادر وتكوينه فيكون ذاته متاخرة عن تعلق القدرة متاخرا عنه ايضا لانه صفة للذات واذا كان القول بالقادر يفضي الى هذا المحال كان القول به ابضا محالا والجواب عنه من وجهين احدهما النقض والاخر الحل اما النقض فهو ان يقال ما ذكرتم وارد عليكم في الموجب لان تاثير الموجب في شي بعينه يتوقف على امتياز الاثر عن غيره ووجوب الاثر ايضا يتوقف على تاثير الموجب فيلزم الدور واما الحل فهو ان يقال ان النسبة التي بين القادر والمقدور نسبة ذهنية لا خارجية تستدعي تميز المقدور عن غيره في علم القادر لا في الخارج فهو يتوقف على تعلق القدرة فلا دور قال الثالث اقول توجيه هذا الدليل ان يقال لو كان المؤثر قادرا فقدرته في الحال اما ان يكون موجودا او معدوما وايا ما كان فلا قدرة اذ الحاصل من الوجود يكون واجبا ومقابله يكون ممتنعا ولا اقتدار على شي منهما والجواب من وجهين احدهما ان ما ذكرتم يقتضي عدم التمكن في الحال على ايجاد او اعدام فيه ولا يلزم منه نفي التمكن والقدرة مطلقا لجواز ان يكون متمكنا في الحال من الايجاد في الاستقبال فان قيل لا تمكن في الحال على الشي الذي يوجد في الاستقبال لان شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال الممتنع الحصول في الحال قلنا هذه مغالطة والمراد ذلك انا لو قلنا انه في الحال متمكن من الايجاد في الزمان المستقبل على ان يكون الحال طرفا للتمكن والزمان المستقبل طرفا للايجاد لم تكن ان ذلك محال والوجه الثاني ان الممكن حاصله في الحال على المقدور نظرا الى ذات المقدور من حيث هو مع قطع النظر عما هو عليه من وجود او عدم ولا نعني بالقدرة الا هذا قال الرابع اقول توجيه هذا الدليل ان يقال لو كان المؤثر في العالم قادرا لكان قادرا على الفعل والترك لان القادر هو الذي ان شا فعل وان شا ترك لكن الترك يستحيل ان يكون مقدورا لان الترك نفي محض فلا يكون مقدورا لان القدرة لا بد لها من اثر والعدم ليس اثرا ولان الترك عدم مستمر لان قولنا ما اوجد معناه ابقاه على العدم الاصلي ولا يكون فعلا للقادر مستندا اليه والا لزم تحصيل الحاصل والجواب عنه ان ما ذكرتم انما يدل على ان المؤثر ليس فاعلا للترك ولا موثرا فيه ولا يلزم منه نفي القادر لان القادر هو الذي يصح ان يفعل الشي وان لا يفعله والمراد بقولنا لا يفعله ان لا يخرج الفعل الى الوجود بل يبقيه على العدم لا ان يوثر في العدم ويفعل الترك واذا كان كذلك فلا استبعاد في استناده الى الفاعل المختار ولا يلزم ان يكون مقدورا لفاعل امرا وجوديا او نقول لا نسلم ان الترك ليس مقدورا للقادر وقوله الترك نفي محض وعدم مستمر قلنا ممنوع فان الترك هو الامساك عن الفعل وهو امر وجودي

القادر عليه لما الاول ولان الاقتدار نسبة بين مح

فيلزم الدور

في الاستقبال في الحال وليس كذلك بل نقول انه متمكن من الايجاد ح

ح فوائد

لانه يا بيد زيعس جمع صناديد ولسبة

قال فرع اقول مذهب اصحابنا ان الله تعالى قادر على كل المقدورات الا ان الموجب لقدرة الله تعالى على المقدور ذاته في انتسبنا القادرية الى الكل سواء فيكون قادرا على جميع الممكنات وايضا المقدورات متساوية في المقدورية ويلزم منه كون الكل مقدورا لله تعالى اما الاول فلان علة المقدورية هي الامكان والا لكانت اما الوجوب او الامتناع وهما ينافيان المقدورية والامكان وصف مشترك بين جميع الممكنات واما الثاني فلان الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في المعلول ولانه لو اختصت قادريته بالبعض لافتقر الى المخصص عن ذاته لتساوي نسبته الى الكل فيكون مفتقرا في كماله الى الغير وانه محال قال وقالت الفلاسفة انه تعالى واحد لا يصدر عنه الا الواحد الخ اقول ذهبت الفلاسفة الى ان الله تعالى يستحيل ان يكون فاعلا للشيئين بلا واسطة لانه تعالى واحد من كل وجه والواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد حقق القول فيه والاحق عليك ان ذكر مذهب الفلاسفة ههنا غير مناسب لان هذا البحث متفرع على كونه تعالى قادرا والفلاسفة ينكرون ذلك الاصل وذهب المنجمون الى ان المؤثر في الحوادث هو اوضاع الافلاك والكواكب لانا نرى تغيرات العالم منوطة باحوال الفلكيات كحال الليل والنهار والفصول الاربعة وغيرها والجواب ان الدوران لا يفيد القطع بالعلية لتخلف العلية في بعض المواضع فان كل واحد من المتضايفين دار مع الاخر وجودا وعدما مع انه ليس احدهما علة للاخر وكذا الجزء الاخير من العلة وساير شروط العلة ولوازمها المادية دار مع الحكم وجودا وعدما مع ان شيئا منها ليس علة للحكم وذهب الثنوية والمجوس الى انه تعالى ليس قادرا على الشر والا لزم ان يكون شريرا وهو محال والجواب منع الاستحالة فانا لا نسلم كونه شريرا الا بمعناه فاعل الشر نعم يمتنع اطلاق هذا الاسم عليه لعدم الاذن فيه شرعا واعلم ان المشهود في تقرير حجتهم هو ان الله تعالى فاعل للخير فلو كان فاعلا للشر ايضا لزم ان يكون الواحد خيرا وشريرا وهو محال والجواب منع الاستحالة فانا نقيم الدلالة على ان جميع المخلوقات واقعة بقدرة الله تعالى وذهب النظام الى انه تعالى لا يقدر على القبيح والا لزم احد الامرين وهو كونه جاهلا بكونه قبيحا او كونه محتاجا اليه لانه ان لم يعلم قبحه لزم الامر الاول وان علمه لزم الامر الثاني لان الحكيم لا يفعل القبيح مع العلم بقبحه الا لحاجة والجواب اولا بان كل ما فعله الله تعالى فهو حسن ولا قبح بالنسبة اليه واذا كان كذلك فكل فعل يصفونه بقبيح فالله تعالى قادر عليه ولكن عند صدوره منه لا يكون قبيحا سلمنا جواز اتصاف فعله بالقبح ولكن لا يلزم من كونه قادرا على القبح صدور القبح عنه لانه لا يصدر عنه لوجود المانع عن حصوله وهو الداعي الى فعله لا لوجه لا لعدم القدرة عليه وذهب البلخي الى ان الله تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد اما طاعة او سفه او عبث وذلك على ان الله فرح والجواب ان الفعل في نفسه حركة او سكون مثلا وكونه طاعة وسفها وعبثا احوال عارضة له من حيث كونه صادرا عن العبد والله تعالى قادر على مثل ذلك الفعل وذهب ابو علي وابو هاشم الى ان الله تعالى قادر على مثل مقدور العبد لكنه غير قادر على نفس مقدور العبد لان المقدور يجب وقوعه عند حزم ارادة الفاعل بفعله وعدم وقوعه عند عدم ارادته فلو كان مقدورا للعبد مقدورا لله تعالى فاذا اراد الله تعالى وقوعه وكره العبد وقوعه لزم وقوعه لتحقق الداعي وعدم وقوعه لتحقق الصارف وهو كراهة العبد وهو محال والجواب لا نسلم ان تحقق الصارف وهو الكراهة يمنع وقوع الفعل لانه انما يمنع ان لو لم يكن هناك سبب اخر مستقل بايجاد ذلك الشي وليس كذلك فيما نحن فيه لان ارادة الله مستقلة بايجاد ذلك الشي فيوجد عند تعلق الارادة به قال الثامن انه سبحانه وتعالى عالم الخ

ليس ح

خيرا

لان فعل العبد

اقول اتفق جمهور العقلاء على ان الله تعالى عالم الا طايفة من قدماء الفلاسفة احتج الجمهور بوجوه اربعة الاول
ان الله تعالى مختار لما تقدم والمختار لابد له من الشعور بما يقصد ايجاده فيكون عالما الثاني ان افعاله تعالى محكمة متقنة
وكل من كان فعله محكما متقنا كان عالما بتلك الافعال اما المقدمة الاولى فيدل عليها تشريح اعضاء الانسان وكثرة
منافعها وتركيب الافلاك والكواكب اذ لا نعني بالاحكام والاتقان الا الترتيب العجيب والتاليف اللطيف
المتضمن للفوائد والمنافع واما المقدمة الثانية التي يعجز عنها علم الانسان فلا مستطر ولا متوهم مع عدم العلم والجواب
ان صدور هذه الافعال من بعض الحيوانات انما هو بسبب ان الله تعالى اقدرها على تلك الافعال العجيبة والهمها كيفية
ايجادها والى هذا السؤال مع الجواب اشار بقوله وما يرى من عجايب افعال الحيوانات الى اخره وفي هذا الجواب نظر لان
السايل ما ادعى ان مثل هذه الحيوانات على افعالها العجيبة لذاتها حتى يجب ما ذكره بسبب اقدار الله تعالى والاولى ان يجاب
بان كل حيوان يفعل فعلا محكما فهو عالم بذلك الفعل فقط وذلك لا يضرنا قال الثالث ان ذاته تعالى مجردة الى اخره اقول
هذا دليل استدل به الحكماء على كونه تعالى عالما بذاته وبجميع ما عداه اما كونه عالما بذاته فلان ذاته حاضرة لذاته
ويلزم من ذلك كونه عالما بذاته اما الاول فظاهر واما الثاني فلان العلم عبارة عن حصول المعلوم عند العالم والحصول
اعم من الحصول عند الشيء نفسه او عند غيره واما كونه عالما بجميع ما عداه فلان ذاته تعالى مبدأ لجميع ما عداه اما بوسط
او بغير وسط فهو عالم بذاته فيكون عالما بمبدأ لجميع ما عداه والعلم بذات المبدأ يوجب العلم بجميع ما هو معلول
لذلك المبدأ لان من علم ذات العلة علم كونها موجبة للمعلول لذاته وكل من علم انها موجبة للمعلول علم المعلول اما
الصغرى فلان العلة اذا كانت لذاتها موجبة للمعلول كان كونها لذاتها موجبة للمعلول لازما وسابقها فيكون
بينا كما بينت في علم المنطق ان كل لازم قريب بين واما الكبرى فلان كون العلة موجبة للمعلول لذاتها اضافة بينها
وبين المعلول والعلم بالاضافة يستلزم العلم بالمضافين فلزم منه كونه تعالى عالما بمعلوله ولما كان جميع ما عداه معلولا
له كان عالما بجميع الموجودات وهو المطلوب وعندي فيه نظر اما اولا فلان مجرد حصول الشيء عند غيره ليس
علما بل العلم هو حصول الشيء عند العالم وكونه تعالى عالما هو المتنازع فيه واما ثانيا فلانا لا نسلم ان العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول وما ذكرتم في بيانه مبني على كون اللازم القريب بينا وهو ممنوع لان اقوى ما استدل عليه هو ان تعقلوا لو لم
يكن لامتنع العلم بالقضية المجهولة لانه يحتاج في اثباتها الى الموضوعها الى وسط ويعود الكلام اليها ويتسلسل وهو
ضعيف لانه انما يدل على كون بعض اللوازم القريبة بينا ولا يدل على التعميم قال الرابع انه تعالى مجرد الى اخره اقول
هذا دليل اخر للحكماء على كونه تعالى عالما بذاته وبجميع المجردات وتقريره ان يقال الباري تعالى مجرد وان كان كذلك وكل مجرد
يجب ان يكون عالما بذاته وبساير المجردات اما كونه عالما بساير المجردات فلان كل مجرد يصح ان يكون معقولا لما مر
وكلما كان كذلك صح ان يكون معقولا مع كل ما عداه من المعقولات وكلما كان كذلك صح على ماهيته ان تقارن ساير الماهيات
بناء على ان التعقل يستدعي مقارنة ماهية المعقول للعاقل فاذن كل مجرد يصح ان يقارن ماهيته ساير الماهيات فتلك
الصحة لا يخلو اما ان تشترط بكون تلك الماهية في العقل او لا تشترط فيه فان كان الاول لزم ان يكون صحة وجود
الشيء متاخرة عن وجوده لان كون تلك الماهية في العقل عبارة عن مقارنة تلك الماهية للعقل لكن الوجود متاخر
عن الصحة هذا خلف وقال المصنف لزم ان يكون الشيء شرطا لنفسه وهذا ايضا صحيح لان صحة المقارنة شرط لوجود المقارنة

فلو كان وجود المقارنة ايضا شرطا للصحة لزم كون الصحة شرطا لنفسها وهو محال فتعين ان لا يكون المقارنة في العقل شرطا
لصحة المقارنة وحينئذ تلك الماهية المجردة اذا وجدت قائمة بنفسها في الخارج امكن ان تقارن ماهيتها ماهية الاشياء
المعقولة ولا معنى للتعقل الا هذه المقارنة فاذن كل ماهية مجردة يصح عليها ان تعقل ساير الماهيات المجردة وكل ما صح في
حق المفارقات وجب حصوله بالفعل اذ القوة من لواحق المادة على ما سبق فاذن كل ماهية مجردة وجب ان تعقل
جميع الماهيات واما كونه عالما بذاته فاما لان ذاته حاضرة عنده وهو المعنى بالعلم على ما تقدم ايضا او لكونه عالما بغيره
وذلك يستلزم علمه بنفسه وكل ما صح على المجرد يجب حصوله بالفعل فوجب ان يكون الباري تعالى عالما بذاته وهو المطلوب
والوجهان الاخيران من الوجوه قد اعتمد عليهما الحكماء في اثبات العلم للباري وذكر المصنف ان فيهما نظر اما في الوجه
الاول فلانا لا نسلم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول لما ذكرناه سلمناه لكن صحة ما ذكرتم مبنية على كون الواجب تعالى
لذاته مبدأ او موجبا للغير وهو ممنوع وايضا صحة ما ذكرتم مبنية على كون العلم حصول ماهية الشيء في العاقل وهو ايضا
ممنوع وايضا حصول الشيء عند نفسه ممنوع لانه صفة اضافية تستدعي تغاير المتضايفين وسيجيء ما يدفع هذا المنع واما النظر
في الوجه الثاني فلانا لا نسلم ان كل مجرد يصح ان يعقل فان واجب الوجود مجرد مع ان حقيقته غير معلومة للبشر عندكم سلمناه
لكن لا نسلم ان صحة مقارنة المجرد لماهية اخرى في الذهن يستلزم صحة مقارنتهما في الخارج وانما يلزم ذلك ان لو كانت
المقارنة الاولى تساوي المقارنة الثانية في الحقيقة وهو ممنوع فان المقارنة جنس لانواع مختلفة كمقارنة الحالين في المحل
الواحد ومقارنة الحال للمحل ومقارنة المحل للحال ككون الجسم محلا للسواد واذا كان كذلك فلا يلزم من صحة احدى
المقارنات صحة الاخرى واجاب المولى المحقق نصير الدين رحمه الله عن هذا المنع بان وجود نوع من المقارنة دال
على وجود مطلق المقارنة وهو كاف في تقرير هذه الحجة وفيه نظر لان مطلق المقارنة لا يستدعي التعقل انما المستدعي
له مقارنة محل له صلاحية العاقلية لحال له صلاحية المعقولية قال احتج المخالف الى اخره اقول احتج من انكر كونه
تعالى عالما بوجوه الاول ان يقال لو كان الله تعالى عالما بشيء لزم كونه عالما بذاته والتالي باطل بيان الشرطية ان ذلك
الشيء المعلوم اما ان يكون ذاته او غيره فان كان ذاته فقد صحت الملازمة وان كان غيره لزم كونه تعالى عالما بانه يعلم ذلك
الغير لما تقدم ويلزم منه علمه بذاته واما بيان بطلان التالي فلان العلم اما اضافة بين العاقل والمعقول واما صفة حقيقية
او حصول صورة الشيء في العاقل واياما كان يستحيل كونه عالما بذاته اما على الاول فلان الاضافة بين الشيء ونفسه
محال واما على الثاني فلان حصول الشيء في ذاته محال لا يقال الذات باعتبار العالمية غير الذات باعتبار المعلومية لانا نقول كون الذات باعتبار
العالمية غير الذات باعتبار المعلومية انما يعقل كون الذات عالما يتوقف على المغايرة فلا يتوقف المغايرة عليه وايضا
كونه عالما ومعلوما متفرع لقيام العلم به فلا يكون قيام العلم به متفرعا له ثم اجاب المصنف بوجهين الاول
النقض الاجمالي وتوجيهه ان يقال لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يكون الانسان عالما بنفسه لانتظام ما ذكرتم من
الدليل في علم الانسان بنفسه واللازم ظاهر فان فرق من الصورتين بان نفوسنا مركبة من وجه فامكن كذلك
علمنا بانفسنا بخلاف ذات واجب الوجود قلنا هذا الفرق ضعيف لان الماهية سواء كانت مركبة او بسيطة
لا تغاير نفسها الوجه الثاني ان يقال ان علم الباري تعالى بنفسه صفة حقيقية قائمة بذاته ولها تعلق واضافة مخصوصة
الى ذاته تعالى كما هو مذهب اهل السنة من ان العلم بالشيء يستلزم اضافة بينه وبين ذلك المعلوم واذا كان كذلك فلا

يلزم من علم الباري تعالى بنفسه اضافة الشيء الى نفسه لان الاضافة حينئذ بين العلم والذات لا بين الذات ونفسه
ولا يلزم ايضا حصول الشيء بنفسه اذ العلم على هذا التفسير ليس بحصول الصورة المساوية للمعلوم في العالم واعلم
انه يمكن ان يجاب بوجه اخر وهو ان يقال لا نسلم امتناع اضافة الشيء الى نفسه فانا نقول ذاتي وذاتك مع ان المضاف
شيء واحد سلمناه لكن التغاير حاصل فيما نحن بصدده لان كل شخص فانه مزيد على ماهيته الكلية والاخر التشخص وحصل
من مجموعها ذات واحدة فاذا جعلنا العاقل هو الذات المركبة من الامرين والمعقول كل واحد من جزءيها اعني الماهية الكلية والتشخص
حصلت المغايرة بين العاقل والمعقول وبهذا الاعتبار صح ان يقال ذاتي وذاتك فان يكون المضاف احدهما ذلك جزءا من الامرين
والمضاف اليه هو المجموع الحاصل منهما قال الثاني ان يكون علمه لا يكون ذاته الى اخره اقول هذا هو الوجه الثاني
لمنكري العلم وتوجيهه ان الباري تعالى لو كان عالما فاما ان يكون علمه نفس ذاته او زائدا عليه والقسمان باطلان اما الاول
فلما سيجيء في النوع الثاني واما الثاني فلانه لو كان زائدا على ذاته لزم كون البسيط قابلا وفاعلا والتالي باطل بيان الشرطية انه لو
كان زائدا على ذاته لكان ممكنا لانه صفة قائمة بذات الباري تعالى ومفتقرة اليه وكان له مؤثر والمؤثر فيه ليس الا ذات الباري
تعالى فيكون الباري تعالى فاعلا للعلم وقابلا له معا وهو مح لما مر في بحث العلة والمعلول والجواب عنه ان يقال لا نسلم
امتناع كون البسيط قابلا وفاعلا وقد مر الكلام فيه قال الثالث لو كان العلم الى اخره اقول تقرير هذا الوجه
ان يقال العلم اما ان يكون صفة كمال اولا واياما كان وجب سلبه عن الله تعالى اما على الاول فلانه يلزم ان يكون الله تعالى
ناقصا في نفسه كاملا بغيره وانه محال واما على الثاني فلان كل ما لا يكون صفة كمال وجب تنزيه الله تعالى عنه وعن حيثية
الجواب ان نختار كون العلم صفة كمال ولا يلزم منه ان يكون كماله بسبب اتصافه بالعلم بل ذاته تعالى كامل في نفسه
وكمال علمه انما يكون علة لكونه صفة قائمة بذاته وتحقيقه ان صفة الكمال اذا كانت ناشية عن الذات كان ذلك عائدا كمال
الذات والنقصان انما يكون ان لو كانت ناشية عن منفصل قال ومنها ان الاول انه تعالى عالم بكل المعلومات الى
اخره اقول سيجيء على كونه تعالى عالما بان الاول انه تعالى عالم بكل المعلومات على ما هي عليه من كونه جزئيا او كليا او مر
كونه واجبا او ممكنا او ممتنعا لما ان المقتضي لعالميته ذاته ونسبة ذاته الى جميع المعلومات على السوية فلما كان عالما بالبعض وجب
ان يكون عالما بالكل والا لزم التخصيص من غير مخصص لا يقال المخصص الارادة لان ارادة الشيء تتوقف على العلم به وزعم
بعض الفلاسفة انه لا يعلم الجزئيات على وجه جزئي بل على وجه كلي والعلم على الوجه الكلي ان يعلم الشيء بما له من المعاني الكلية
دون ان يتعلق بزمان معين كما يعقل خسوف جزئي بانه يوجد عند وصول الشمس الى موضع كذا والقمر الى موضع كذا
في تاريخ كذا حالة ما يكون الارض حائلة بينه وبين الشمس لا ان هذا الخسوف حاصل الان او حصل في ما مضى
او سيحصل وكما يعقل جلوس معين بانه جلوس انسان طويل كاتب عالم عند طلوع الشمس يوم كذا في شهر كذا في
موضع يكون بينه وبين خط الاستواء او المشرق او المغرب مقدار كذا لا ان هذا الجلوس وقع او واقع الان او سيقع
ومثل هذه العلوم لا تتغير بتغير المعلوم فان هذه العلوم حاصلة قبل حصول الخسوف والجلوس ومعهما وبعدهما
بخلاف ما اذا تعلقت بزمان معين فانها تتغير بتغيره اذا تقرر ذلك فنقول احتج الفلاسفة بان الله تعالى لو علم
الجزئيات على وجه جزئي لزم احد الامرين وهو اما الجهل او التغير في صفات الله تعالى والتالي باطل بيان الشرطية انه لو
علم كون زيد في الدار في زمان معين فعند خروجه منها ان بقي العلم الاول لزم الجهل وان لم يبق لزم التغير والجواب

عنه

متعددا بدو هو الشخص
فتكون هناك امورا اثنان
الماهية الكلية ...

عن منع الشرطية وما قيل في بيانها ضعيف لان عدم ذلك العلم لا يوجب الا تغير اضافة مخصوصة بين علمه
وبين ذلك المعلوم لان كونه عالما بذلك المعلوم اضافة بين المعلوم وبين علمه وعند تغير ذلك المعلوم تغير
تلك الاضافة والتغير في الاضافات لا يوجب تغير الذات والصفات قال وقيل لا يعلم ما لا يتناهى الى اخره
اقول زعم قوم ان الله تعالى لا يعلم غير المتناهي الاول ان ما لا يتناهى ليس بمتميز وكل معلوم متميز ينتج ما لا يتناهى ليس
بمعلوم اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فلان كل ما كان متميزا فغيره خارج عنه وكل ما كان غيره خارجا عنه كان
متناهيا فلو كان غير المتناهي متميزا لكان متناهيا وهو محال الوجه الثاني انه لو كان عالما بغير المتناهي
لكان له علوم غير متناهية والتالي باطل بيان الشرطية هو ان العلم بكل معلوم يغاير العلم بمعلوم اخر لانه يمكن ان
يعقل كون الشيء عالما بشيء مع الجهل بكونه عالما بغيره والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فحينئذ يلزم ان يكون
هناك علوم غير متناهية واما بطلان التالي فلما مر من استحالة وجود غير المتناهي في الخارج لما تقدم واما الاعتقاد
الاجماع على انتفاء العلوم الكثيرة عن ذاته تعالى لان مذهب العلماء في هذه المسألة لا يزيد على مذهبين احدهما ان الله تعالى
عالم بعلم والاخر علم انه ليس عالما بالعلم فلو قلنا بانه عالم بعلمين او اكثر كان ذلك خرقا للاجماع واما قول
ابي سهل الصعلوكي انه تعالى عالم بعلوم غير متناهية فلا يعتد به لكونه مسبوقا بهذا الاجماع فيكون حجة عليه والجواب
عن الاول ان يقال ان عنيتم بقولكم كل واحد من المعلوم متميز جميع المعلومات من حيث هي متميز فالكبرى ممنوعة
وان عنيتم كل واحد من المعلومات متميز فالكبرى مسلمة ولكن ذلك لا يفيد لكم المطلوب لان اللازم حينئذ ان غير المتناهي
لا يكون فردا واحدا من المعلومات ولا نزاع فيه والجواب عن الثاني منع الملازمة قوله العلم بكل معلوم يغاير العلم
بمعلوم اخر ممنوع وما ذكرتم في بيانه لا يدل على تغاير العلمين بل على تغاير النسب والتعلقات وذلك انما يستلزم
كون التعلق وهو المعلوم دون التعلق به وبين العلم غير متناهيين ولا امتناع في عدم تناهي الامور الاعتبارية والعدمية
قال انه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته الى اخره اقول اختلف الناس في ان الله تعالى هل هو عالم بالعلم اولا وان علمه مغاير
لذاته او عينه فذهب اصحابنا الى انه عالم بعلم مغاير لذاته وذهبت المعتزلة الى نفي العلم وسائر الصفات الحقيقية
وقالوا ان الله تعالى عالم بلا علم بل بالذات وقادر بلا قدرة بل بالذات وذهبت بعض الفلاسفة الى ان علمه عين ذاته على
ان علمه متحد بذاته ونسب هذا المذهب الى المشائين وهم اصحاب ارسطو وكذا الدليل في القدرة والحيوة احتج اصحابنا
بوجهين احدهما يدل على مغايرة العلم وغيره من الصفات لذاته والثاني على مغايرة العلم فقط تقرير الوجه
الاول ان البديهة تحكم بالفرق بين قولنا ذاته ذاته وبين قولنا ذاته عالم او قادر فان الاول مجرد الموضوع
والثاني هو الموصوف مع الصفة ولو كان المفهوم من علمه عين المفهوم من ذاته لما كان كذلك ولهذا فانا بعد العلم
بوجود ذات الله تعالى نفتقر الى دليل يدل على وجوب علمه وقدرته وتقرير الوجه الثاني ان يقال العلم اما ان يكون
عبارة عن اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم كما هو مذهب بعض المتكلمين ومختار الامام في بعض تصانيفه وقد اعترف
ابو علي وابو هاشم الجبائيان بهذا الزائد ولكن يسميانه العالمية لا العلم الا النزاع في المعنى واما ان يكون عبارة عن
صفة حقيقية يعرض لها اضافة بينها وبين المعلوم كما هو مذهب اكثر الاشاعرة واما ان يكون عبارة عن صور المعلومات
القائمة بانفسها في الخارج وهو المثل الافلاطونية فان افلاطون ذهب الى ان لكل معلوم مثالا في الخارج قائما بنفسه

الوجه ح

بنا

اذ النفس الية النفس ادركه واما ان يكون عبارة عن صور المعلومات القائمة بذات العالم كما هو مذهب جمهور
الحكماء وعلى كل تقدير من هذه التقادير يكون معنى العلم خارجا عن المفهوم ذات الله تعالى وهو المطلوب
واما ما ذهب اليه الفلاسفة من الاتحاد ففساده يعلم من الدليل الذي دللنا على بطلان اتحاد الاثنين
قال احتجوا بوجوه الى اخره اقول احتج منكروا الصفات بوجوه اما الفلاسفة فاحتجوا بان القول
بالصفات يؤدي الى ان يكون الباري تعالى قابلا للشيء وفاعلا له وهو محال لان الصفات ان كانت مفتقرة الى الموصوف
كانت ممكنة ولا مؤثر لها الا الذات الموصوفة اعني الواجب لذاته فيكون ذات الواجب فاعلا للصفات وقابلا
لها وايضا فالجواب منع استحالة كون البسيط قابلا وفاعلا على ما سبق في مبحث العلة والمعلول واما
المعتزلة فقد تمسكوا في نفي الصفات بوجوه الاول انه لو قامت بذات الله صفات لكانت اما قديمة
او حادثة والثاني يعني باطل اما كونها قديمة فلوجهين احدهما ان القول به يؤدي الى كثرة القدماء وتعدد القدماء
يوجب الكفر باجماع المسلمين الا ترى ان الله تعالى حكم بكفر النصارى في قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث
ثلثة لا لاثباتهم الاقانيم الثلاثة اي الصفات الثلاث وهو الوجود والعلم والحيوة فاذا لزم الكفر من اثبات ثلث
صفات فلأن يلزم من اثبات ثمان صفات كما هو مذهب بعض المتكلمين او تسع صفات كما هو مذهب اخرين
كان اولى والصفات الثمانية هي الحيوة والقدرة والعلم والارادة والسمع والبصر والكلام والبقاء والتسع هي هذه
الصفات مع التكوين وثانيهما انه لو كانت الصفات القائمة بذات الباري تعالى قديمة لشاركت الذات في القدم
الذي هو وصف ثبوتي وامتازت عنها بخصوصية فيكون كل واحد من الذات والصفة مركبة من المشترك
والمميز فيلزم تركب الواجب لذاته وهو محال والذي يدل على ان القدم وصف ثبوتي هو انه عبارة
عن نفي العدم السابق ونفي النفي ثبوت واما بطلان كون الصفات حادثة فلاستلزامه قيام الحوادث بذات
الله تعالى وانه محال والجواب انا نختار كون الصفات قديمة ولا نسلم ان كثرة الصفات القديمة توجب الكفر
بل الموجب للكفر كثرة الذوات القديمة والباري تعالى انما كفر النصارى وان سموا الاقانيم صفات لانهم قالوا
في الحقيقة بكونها ذوات وذلك لانهم اعتقدوا ان اقنوم الكلم اي العلم انتقل من ذات الله تعالى الى بدن عيسى
وصار معه هيكلا مخصوصا والشيء الذي ينتقل من ذات الى اخرى يكون ذاتا لا صفة قوله ولزم التركيب
قلنا لا نسلم فان القدم امر عدمي بمعنى عدم والاشتراك في العدميات لا يوجب التركيب قوله العدم عبارة
عن نفي العدم السابق قلنا لا نسلم بل هو عبارة عن نفي المسبوقية بالعدم والمسبوقية امر وجودي سلمنا
كونه وصفا ثبوتيا لكن الاشتراك فيه لا يوجب التركيب لكونه اشتراكا في امر عارض والاشتراك في العوارض
لا يوجب التركيب قال الثالث ان عالمية الله تعالى الى اخره اقول هذا هو الوجه الذي يعول من الوجوه
التي تمسكت به المعتزلة وتقرير هذا الوجه ان يقال لو كان عالمية الله تعالى واجبة لذات الله لم يكن معللة
بالعلم والمقدم حق اما الشرطية فظاهرة واما حقية المقدم فلان العالمية لو كانت جائزة لجاز خروجه تعالى
عن العالمية وهو محال وكذا الكلام في القادرية المعللة بالقدرة والحيية المعللة بالحيوة وتوجيه الجواب ان يقال ان الوجوب
يطلق على معنيين احدهما الوجوب بالذات والاخر الوجوب بالغير فان عنيتم بالوجوب في هذا الموضع المعنى

الاول فلا نسلم حقية المقدم لان العالمية عندنا واجبة بالعلم لا لذاتها والعلم ايضا واجب لا لذاته بل لاقتضاء
ذات الواجب اياه وان عنيتم المعنى الثاني فلا نسلم صدق الشرطية فان الواجب انما يستغني عن العلة اذا كان
واجبا لذاته واما اذا كان واجبا لغيره فلا قال الرابع لو زاد علمه وقدرته الى اخره اقول تقرير هذا
الوجه ان يقال لو كان علم الله تعالى وقدرته امرا زائدا على ذاته لكان الله محتاجا في ان يعلم الاشياء ويقدر عليها الى الغير
وهو العلم والقدرة والحاجة على الله تعالى محال وتوجيه الجواب ان يقال ان كان العلم والقدرة عبارتين عن نفس
التعلق اعني التعلق بين العالم والمعلوم والقادر والمقدور فالافتقار الى الغير يكون ممنوعا لان الموجب للعلم والقدرة نفس
الذات وان كان عبارة عن الصفة المقتضية للتعلق فنقول ان اردتم بالاحتياج كونه مفتقرا في تعلق العلم بالمعلومات
الى صفة العلم وفي تعلق القدرة بالمقدورات الى صفة القدرة فلا نسلم استحالة هذا لجواز ان يكون ذات الله مقتضية
للعلم والعلم يكون موجبا للتعلقات العلمية ومقتضية للقدرة والقدرة تكون مقتضية للتعلقات الايجادية لم قلتم
ان ذلك محال فان النزاع ما وقع الا فيه وان اردتم بالحاجة شيئا اخر فبينوه وههنا وجه اخر في الجواب وهو منع الشرطية
بناء على ان صفات الله تعالى ليست عين ذاته ولا غيره الثالث في الحيوة الى اخره اتفق جمهور العقلاء على ان الله
سبحانه وتعالى حي لكنهم اختلفوا في معنى الحيوة فذهب الجمهور من الفلاسفة وابو الحسين البصري من المعتزلة الى ان معنى الحيوة
هو انه لا يمتنع منه ان يعلم ويقدر اعني صحة العلم والقدرة فليس هناك الا الذات المستلزمة لاستحالة الامتناع وذهب
جمهور اصحابنا الى انها صفة حقيقية قائمة بالذات مقتضية لصحة العلم والقدرة واحتجوا على ذلك بانها لو لم تكن
صفة حقيقية لزم الترجيح بلا مرجح لان ذات الباري تعالى مساوي لساير الذوات في الذاتية ثم ان ذات الباري
تعالى يصح عليه العلم والقدرة وبعض الذوات كالجمادات لا يصح عليها ذلك فلولا اختصاص ذات الباري بما يقتضي
هذه الصحة لكان حصول هذه الصحة له دون غيره ترجيحا بلا مرجح وهو محال واجاب المصنف عن
هذا الدليل اولا بانا ما ذكرتم يقتضي باتصاف ذاته تعالى بتلك الصفة المقتضية لصحة العلم والقدرة مع عدم
ما لاجله صح الاتصاف والا لعاد الكلام فيه ولزم التسلسل وثانيا بانا لا نسلم انه لولا اختصاص الواجب بما يقتضي
صحة العلم لزم الترجيح من غير مرجح وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن ذاته مخالفة لساير الذوات بالحقيقة وهو ممنوع
لجواز ان يكون ذاته المخصوصة كافية في اقتضاء صحة العلم والقدرة فلا حاجة الى امر زائد والى الجواب الاول
اشار بقوله ويعارض باتصافه بتلك الصفة والى الثاني بقوله ويندفع بان ذاته المخصوصة كاف في الاقتضاء
ومن هنا من يتوهم من جعل قوله ويندفع جوابا عن النقض مع انه صرح لفظ المحصل يدل على ما قررنا قال الرابع
في الارادة الى اخره اقول اتفق الجمهور على ان الله تعالى مريد لكنهم اختلفوا في معنى ارادته فقال الحكماء علمه بما ينبغي
ان يكون نظام العالم حتى يكون على الوجه الاكمل ويسمونها عناية وبعبارة اخرى هي علم الله تعالى بما هو الاحسن
الاكمل من كل نوع مع صدوره عنه وقال ابو الحسين البصري انها عبارة عن علم الله تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية
الى الايجاد وهذا يشعر بان الارادة مغايرة للداعي ضرورة تغاير العلم والمعلوم وقد نقل عنه ايضا ان الارادة هي الداعي في
الغائب وزائد عليه في الشاهد وقال النجار انه عبارة عن كون الله تعالى مريدا انه غير مغلوب ولا مكره وقال الكعبي انه عبارة
عن افعاله نفسه علمه بها وفي افعال غيره كونه امرا وعند اصحابنا وابي علي وابي هاشم من المعتزلة ان الارادة صفة حقيقية قائمة

بذاته تعالى زايدة على العلم والقدرة مرجحة لبعض مقدوراته على بعض لنا انا وجدنا بعض افعال الله تعالى متقدمة وبعضها متاخرة مع
ان ما تقدم كان يجوز في العقل ان يتاخر وما تاخر كان يجوز في العقل ان يتقدم واذا كان كذلك افتقر ذلك التقدم والتاخر الى مخصص
ومرجح فذلك المرجح اما القدرة او العلم او صفة اخرى لا جايز ان يكون هو العلم لان العلم بالوقوع تابع للوقوع فلو كان الوقوع
تابعا له لزم الدور ولا جايز ان يكون هو القدرة لان خاصية القدرة الايجاد وذلك بالنسبة الى جميع الاوقات في السوية ولان شان
القدرة التاثير والايجاد والمفهوم من كون الشيء موثرا او موجدا غير المفهوم من كونه مرجحا ومخصصا لان الايجاد يتوقف على الترجيح والتخصيص
فثبت انه لا بد من شيء اخر يكون مخصصا ومرجحا ولا شك ان الحيوة والكلام والسمع والبصر لا يصلح لذلك لان الحيوة كالذات
في تساوي النسبة والسمع والبصر كالعلم في التبعية والكلام لا يعقل في الايجاد فلا بد من اثبات صفة اخرى خاصيتها الترجيح والتخصيص
وهي المسماة بالارادة قال لا يقال امكان وجود كل حادث مخصوص بالوقت دون وقت الى اخره اقول لما فرغ من تقرير
الدليل ذكر عليه اعتراضين تقرير الاول ان يقال لا نسلم ان وجود المقدورات في اوقات معينة يحتاج الى مرجح ولا نسلم ان تقدم المتاخر
وتاخر المتقدم جايز فان من الجايز ان يكون امكان كل حادث مخصوصا بوقت دون وقت فقبله او بعده لما لم يوجد لامتناعه وايضا
جاز ان يكون وجود هذه الحوادث العنصرية في هذا العالم مشروطا بالحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية بان يكون الباري تعالى مع كل
حركة معينة واتصال مخصوص علة لحدوث حادث معين فقبل وجود ذلك الاتصال يمتنع ذلك الحادث وتقرير الاعتراض الثاني
ان يقال سلمنا انه لا بد من مخصص ولكن لم لا يجوز ان يكون ذلك المخصص هو العلم قوله العلم بالوقوع تابع للوقوع فلا يكون مرجحا
للوقوع قلنا نحن لا نقول ان المرجح للوقوع هو العلم بالوقوع بل العلم انما يكون مرجحا لامرين احدهما انه اذا علم ان الحادث المعين
سيوجد في وقت معين وكل ما علم الله تعالى يستحيل خلافه واذا كان كذلك فان علم الله تعالى بانه سيحدث ويوجد في الوقت الفلاني هو
المرجح وثانيهما ان حدوث الشيء في وقت معين قد يستلزم مصلحة لا تكون في غيره فعلم الله تعالى باستلزامه المصلحة يكون مرجحا
لحدوثه فيه لان خلاف الاصلح مستحيل في وعد فظهر مما ذكرنا ان قوله بوجه حصر للمبتدأ الذي هو علة في قولنا وعلمه تعالى لا يعقل قوله
امكان وجود كل حادث ما سبق الى بعض الاوهام قال لانا نقول لا يصير ممكنا الى اخره اقول لما فرغ من الاعتراض شرع
في الجواب وتوجيه الجواب عن الاعتراض الاول ان يقال اما وجه افتقار المقدورات الى المخصص فقد علم واما السند الاول وهو
اختصاص امكان الحادث بوقت معين فباطل لانه لما صح امكانه ووقوع الفعل في وقت معين وجب ان يكون ممكنا في كل الاوقات اذ لو كان
ممتنعا ثم صار ممكنا لزم انقلاب الشيء من الامتناع الى الامكان وانه محال والانقلاب الى الوجوب ايضا وذلك يوجب انسداد باب
الصانع والعامل ان نقول ان العالم ممتنع الوجود في الازل ثم صار ممكن الحصول فيما لا يزال وذلك يدل على جواز انقلاب
الممتنع ممكنا فان اجيب بان الممتنع انما هو وجود الفعل الازلي وذلك ثابت دائما واما الفعل فيما لا يزال فهو ممكن وهذا الامكان ثابت
دائما فلا انقلاب فيقال اذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون وجود الحادث المعين ممتنعا في وقت معين وممكنا في وقت اخر ولا يزول
ذلك الامتناع ولا هذا الامكان ولا يلزم الانقلاب واما السند الثاني وهو استناد الحوادث الى الاتصالات الفلكية فلا يغني عن
الارادة لانا ننقل الكلام الى تلك الاتصالات والحركات والاوضاع التي هي شرط حدوث الحوادث العنصرية ونقول ان الافلاك
لكونها بسيطة كان جميع الاوضاع بالنسبة اليها متساوية امكن حركتها على وجه يؤدي الى اتصال يوجب حدوث حادث معين امكن ان
تتحرك ايضا على وجه لا يؤدي الى ذلك وكذا امكن ان يتحرك بحيث يصير المنطقة دايرة اخرى بان يتحرك من الجنوب الى الشمال او من
الشمال الى الجنوب ويكون منطقتها على وضع الدائرة المارة بالاقطاب الاربعة وكذا امكن ان يكون الكواكب المركوزة في جانب من الفلك مركوزة

دليل للسيد الى جميع الارادات على التسوية في شان القدرة التاثير والايجاد

بلغ

مقابله

بالاوقات

في جانب اخر غير الذي هي فيه واذا كان كذلك لزم افتقار تلك الاتصالات والاوضاع المخصصة الى مخصص وحينئذ يجب الانتهاء الى الارادة دفعا
للتسلسل وعلم ان تعليل امكان الحركة على وجه اخر بالبساطة غير واضح لان البساطة لا تستلزم تساوي جميع الاوضاع والحركات
بالنسبة الى البسيط والاولى ترك هذا التعليل وتوجيه الجواب عن الاعتراض الثاني ان يقال في جواب السند الاول ان العلم بان
الشيء سيوجد تابع لكونه بحيث سيوجد فكونه بحيث سيوجد لو كان لاجل ذلك العلم لزم الدور وفي جواب السند الثاني انا نستقيم
الدلالة على ان الرعاية عن الاصلح غير واجب على الله تعالى بل افعاله يمتنع ان يكون معللا بالمصالح قال احتج المخالف الى اخره اقول
المنكرون لكونه تعالى مريدا بانه لو كان مريدا فاما ان يريد لغرض او لا فان كان لغرض كان مستكملا بذلك الغرض والمستكمل بالغرض ناقص الذات وهو
على الله تعالى محال واما الثاني فلانه عبث والعبث على الله تعالى محال ولانه يصير الى الترجيح من غير مرجح والجواب انا نختار القسم الثاني قوله
يلزم العبث قلنا لا نسلم فان ارادة الله تعالى لذاتها تقتضي التعلق بايجاد الشيء المعين في وقت معين ولا يلزم منه نفي الاختيار لما تقدم واما الترجيح
من غير مرجح فقد عرفت جوازه في حق القادر قال فرع ارادته عز شانه الى اخره اقول ارادة الله تعالى اما ان تكون قديمة قائمة
بذات الله تعالى وهو قول اصحابنا واما ان تكون حادثة وعلى هذا التقدير اما ان تكون قائمة بذات الله تعالى وهو قول الكرامية احتج
اصحابنا على بطلان الاولين اي الارادة لو كانت حادثة لافتقرت الى ارادة اخرى لما عرفنا ان احداث الشيء وخلقه لا يصح الا بالارادة ولو
افتقرت الارادة الاخرى الى الارادة فالكلام فيها كما في الاولى فيلزم تسلسل ارادات الى غير النهاية وانه محال وهو الوجه الثاني ان ارادة الله تعالى والثالث
في نفسه اما الاول فلو حصل لاحتاج ان قيام العرض بنفسه لا في محل غير معقول ولو جاز ذلك لجاز قيام سواد وبياض وغيرهما لا في محل
واما ثانيهما ان ذوات الحيوانات يصح عليها صفة فلو حدثت ارادة لا في محل لكانت نسبة تلك الارادة الى الذات الله تعالى كنسبتها الى
سائر الذوات فالقول باختصاصها بذات الله تعالى دون غيره يكون ترجيحا من غير مرجح فان قيل ذات الله تعالى لا في محل وهذه
الارادة ايضا لا في محل فكان اختصاص هذه الارادة بذات الله اولى من اختصاصها بسائر الاحياء قلنا كونها لا في محل مفهوم سلبي
فلا يجوز ان يكون علة للاختصاص لان السلب لا يكون علة للثبوت واما بطلان القسم الثاني فلما تقدم من ان ذاته يمتنع ان يكون محلا للحوادث قال

الفصل الثاني في ساير الصفات وفيه مباحث الاول في السمع والبصر الى اخره اقول لما فرغ من اثبات الصفات التي يتوقف
عليها افعال الله تعالى شرع في اثبات الصفات التي لا يتوقف عليها الافعال والسائر ههنا بمعنى الباقي وهذا البحث يشتمل على مباحث
الاول في اثبات السمع والبصر اعلم ان قدماء الفلاسفة انكروا كون الباري تعالى سميعا بصيرا واتفق المسلمون على ان الله تعالى سميع بصير لكنهم
اختلفوا في معنى ذلك فقال حكماء الاسلام والكعبي وابو الحسين البصري ان ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات حال حدوثهما
فعلى هذا يكون السمع والبصر عبارتين عن علم خاص وقال جمهور الاشاعرة والمعتزلة والكرامية انهما صفتان مغايرتان للعلم زايدتان
على الذات ثم لاصحابنا في اثبات السمع والبصر مسلكان احدهما هو الاستدلال بالادلة النقلية وهي قوله تعالى انني معكما اسمع وارى وقوله تعالى
حكاية عن ابرهيم لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر وقوله وهو السميع العليم وقوله انك انت السميع العليم الى غير ذلك من الايات فان هذه الحجج
تدل على انه تعالى سميع وبصير وليس في العقل ما يصرفها عن الظواهر فوجب تاويلها فوجب الاقرار بها واعلم ان هذه الحجج انما دلت على كونه
تعالى سميعا بصيرا ولم تدل على مغايرتهما العلم ولهذا لم يتعرض المصنف للمغايرة واكثر مذهب الحكيم واكثر الاصحاب احتجوا على ذلك
بالدليل العقلي واليه اشار بقوله واستدل الى اخره وتقريره ان يقال لو لم يتصف الله تعالى بالسمع والبصر لكان ناقصا والثاني
محال بيان الشرطية ان الله تعالى حي وكل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر ومن صح اتصافه بصفة فلو لم يتصف بها كان متصفا بضدها ولو لم

ان لا لغرض من كلامه محال اما الاول فلان من كان فعله لغرض

فتقسيما الا في محل وهو قول بعض المعتزلة ان تكون قائمة بتلك الارادة الى ارادة اخرى لا تنتهي لو كان حادثا [illegible] لا في محل [illegible] الله تعالى

با جانب

يكن الله سميعا بصيرا كان متصفا بالصمم والعمى وذلك نقص قال المصنف وهذا الدليل اقناعي لا برهاني لان للخصم ان يقول
لا نسلم ان كل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر والقياس على الشاهد لا يفيد القطع لجواز ان يكون حيوة الباري تعالى مخالفة لحيوتنا
وبتقدير الاشتراك جاز ان يكون ماهية الباري تعالى غير قابلة للاتصاف بهما وايضا لا نسلم ان عدم اتصاف الحي بهما واتصافه
يستلزم نقصا قوله لان من لم يتصف بصفة اتصف بضدها قلنا ان اريد بضد الصفة عدمها فان معنى هذا الكلام ان من لم يتصف
بصفة اتصف بعدمها وهو حق لكن لا نسلم استحالة اتصاف الباري بعدم السمع والبصر وكونه نقصا فانه عين النزاع وان اريد
بالضد معنى وجودي منافي لتلك الصفة فلا نسلم ان للسمع والبصر ضدا بهذا المعنى واما الصمم والعمى فلا نسلم وجودهما
قال احتج المخالف بوجهين الى قوله اقول احتج المخالف بوجهين بعد الاول ان يقال لو كان الباري تعالى سميعا بصيرا
لكان سمعه وبصره اما قديمين او حادثين والثاني محال اما الاول فلانهما لو كانا قديمين يلزم قدم المسموع والمبصر ايضا لاستحالة وجود
السمع بلا مسموع والبصر بلا مبصر وذلك يستلزم قدم العالم وهو باطل عندكم واما الثاني فلانهما لو قاما بذات الله تعالى لزم كونه
محلا للحوادث وان قاما بغير ذات الله تعالى كان صفة الشي قائما بغيره وان قاما لا في محل لزم قيام العرض بنفسه والكل محال والجواب
انه تعالى لم لا يجوز ان يكونا قديمين قوله يلزم قدم المسموع والمبصر ممنوع لان السمع والبصر صفتان تقتضيان التعلق بالمدرك
والمسموع بشرط حصولهما وحدوثهما فيكون الصفة قديمة والتعلق حادثا كما في العلم ولا استحالة فيه الوجه الثاني ان السمع والبصر
لا يحصلان الا مع تاثر الحاسة لان الابصار انما يحصل بحصول صورة المرئي في العين والسمع بوصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ فهما
اما ان يكونا نفس ذلك التاثر او مشروطا بالتاثر وذلك على الله تعالى محال لانه من صفات الاجسام والجواب انا لا نسلم انهما
لا يحصلان الا بتاثر الحاسة اما الابصار فلما تقدم من ان انطباع العظيم في الصغير محال واما السمع فلان الوصول لو كان شرطا لما
سمعنا كلام من يقول عندنا وبعيدا جدا قال الثاني في الكلام الى قوله اقول اتفق المسلمون على كون الباري تعالى متكلما
والذي يدل عليه ما ثبت عندنا بالتواتر الظاهر ان جميع الانبياء والرسل اتفقوا على انه امر عباده بكذا ونهاهم
عن كذا واخبرهم بكذا اوجب القطع بكونه تعالى امرا وناهيا ومخبرا ولا نعني بالمتكلم الا من شانه ذلك فان قيل كيف يصح لكم
ان تستدلوا بقول الانبياء والرسل على كونه تعالى متكلما مع ان نبوة الانبياء عليهم السلام لا تثبت الا بعد العلم بكونه تعالى متكلما
قلنا لا نسلم ان العلم بصحة نبوة الانبياء موقوف على العلم بكونه متكلما لانه لما ظهرت المعجزات على وفق دعاويهم ثبت كونهم صادقين
سواء علمنا كونه متكلما او لم نعلم ذلك قال وكلامه ليس بصوت ولا حرف الى قوله اقول اختلف الناس في حقيقة كلام الله تعالى
فذهبت الحنابلة والكرامية والمعتزلة الى ان كلام الله تعالى هو الحروف والاصوات الدالة على المعاني لكن الحنابلة والكرامية
ذهبوا الى انها قديمة قائمة بذات الله تعالى وذهبت المعتزلة الى انها حادثة قائمة بغير ذات الله تعالى ومعنى كونه تعالى متكلما
كونه موجدا لهذه الحروف والاصوات الدالة على المعاني في اجسام مخصوصة وقال ابو الهذيل قوله للشي كن عرض حادث لا في محل
وسائر كلامه عرض حادث في جسم من الاجسام وذهب اصحابنا رضي الله عنهم الى ان كلام الباري تعالى هو معنى وراء الالفاظ المعبر
بالكلام النفسي وهو المعنى القائم بذات الله تعالى المعبر عنه بالعبارات المختلفة فانا نعلم بالضرورة ان الانسان اذا اراد ان يقول
اسقني ماء فانه قبل ان يتلفظ بهذا اللفظ يجد في نفسه طلبا واقتضاء لذلك الفعل وماهية ذلك الطلب مغايرة لذلك اللفظ
لانه يختلف باختلاف الازمنة والامكنة والطلب لا يختلف باختلافهما ولان اللفظ لكونه اصطلاحيا يمكن فيه التغير والتبدل
بخلاف المعنى الاول انه لو اصطلح الواضع على ان ضرب امر واضرب خبر لكان جائزا ولو قال حقيقة الطلب الطلب يمكن ان

ينقلب

ينقلب خبرا وبالعكس لكان محالا ومغاير للعلم ايضا لان الكلام والعلم قد يتغايران وينفصلان وذلك لان الانسان حال
ما يكون عالما بان العالم حادث يمكنه ان يقول في الذهن العالم قديم مع انه ليس بعالم وايضا الكلام مع قصد الخطاب دون
العلم ومغاير للارادة ايضا لان الله تعالى قد امر من لا يريد فانه امر ابا لهب بالايمان مع علمه بانه لا يؤمن ويمتنع ان يريد
انه يريد الايمان منه والا لزم ان يكون ارادة الله تعالى مخالفة لعلمه وانه محال والا لكان علمه مطابقا فان قلت ان الكلام في لغة
العرب انما يطلق على المركب من الحروف والاصوات فكيف يصح اطلاقه على الباري باعتبار المعنى القائم به قلت
لو ان الكلام قد يطلق على الكلام النفسي ايضا كقول الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
واعلم ان التحقيق انه لا نزاع بيننا وبين المعتزلة فيما ذهبوا اليه في المعنى وذلك لانا اتفقنا على ان الله تعالى
يصح منه ايجاد الحروف والاصوات في الاجسام بل جميع المخلوقات واتفقنا على ان الله تعالى ما يمكنهم انكار كونه موجدا لها
نعم النزاع انما وقع في اسم المتكلم هل وضع في اللغة لهذا المعنى ام لا وذلك بحث لغوي والمتكلمون كلهم لو اعرضوا عنه لا فايدة
فيه والحق ان الاطناب في جميع صفات الله تعالى قليل الجدوى فان كنه حقيقة الله تعالى وكنه صفاته محجوب عن العقول قوله
ووقوع خبر الله تعالى صدق الى قوله ظاهر غني عن الشرح قال الثالث في البقاء الى قوله اقول ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري
واتباعه الى ان البقاء وهو استمرار الذات صفة قائمة بذات الله تعالى وهو باق لتلك الصفة وذهب القاضي وامام الحرمين والامام
فخر الدين الرازي رحمهم الله الى نفي تلك الصفة عنه وان الباري تعالى باق لذاته واحتج الامام على ابطال مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري
بوجهين بعد الاول ان يقال لو كان الله تعالى باقيا ببقاء قائم بذاته لكان ذلك البقاء باقيا لانه لو لم يكن باقيا فيستحيل ان يكون
موجبا لبقاء غيره واذا كان باقيا فبقاؤه اما ان يكون بنفسه او ببقاء والاول محال لاستلزامه افتقار الذات الى الصفة واستغناء
الصفة عنها وتقرير الوجه الثاني انه يقال لو كان يصح كونه باقيا بسبب شي غير ذاته يلزم ان يكون الواجب لذاته واجبا بغيره وانه
محال واعترض بعض المعاصرين على الوجه الاول بان بقاء البقاء عين ذاته كما في وجود الوجود فاندفع التسلسل وعلى الثاني بانه لا امتناع
في افتقار صفة الماهية الى صفة اخرى لها وهذا ضعيف اما الاول فلان بقاء البقاء لو كان نفس ذاته لزم كون البقاء باقيا بنفسه
وقد ابطلناه واما الثاني فلان افتقار وجود الشي الى صفة اخرى لا يمتنع لما تقدم وكونه تعالى باقيا بالبقاء يستلزم ذلك واحتج
الشيخ الاشعري بان الشي حال حدوثه لا يكون باقيا لان البقاء عبارة عن حصول الذات في الزمان الثاني او مشروط به
وذلك حال الحدوث محال ثم انه اتصف بما فيه معنى التجدد والتبدل اما ان يكون في الذات او في غيرها والاول باطل لان الذات
الباقية في الزمان الثاني هي الذات الحاصلة في الزمان الاول فتعين ان يكون التبدل في الغير وهو اما ان يكون من عدم
الى عدم او لا يكون والاول باطل لان تبدل احدى الحالين بالاخرى يقتضي ثبوت احدهما فتعين الثاني ولا شك ان عدم
البقاء ليس وصفا ثبوتيا فتعين ان يكون البقاء وصفا ثبوتيا وللمانع ان يمنع ان التبدل يستدعي ثبوت احدى الحالين
ويسنده النقض الذي ياتي واجاب المصنف بنقض اجمالي وهو انه لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم ان يكون الحدوث
صفة ثبوتية زائدة على الذات لانا نقول الذات كانت حادثة حال الحدوث ثم حال البقاء ما بقيت حادثة وتبدل احدى الحالين
بالاخرى يستدعي ثبوت احدهما ولا شك ان عدم بقائها حادثة ليس وصفا ثبوتيا فيكون حدوثها ثبوتيا وقد تقدم بطلانه
وبالجملة ذكر ان الاستمرار حصل بعد ان لم يكن فالحدوث قد زال بعد ان كان فان اقتضى الاول كون الاستمرار زائدا فليقتض الثاني
كون الحدوث زائدا والتحقيق ان البقاء سواء كان بقاء الباري تعالى او بقاء الحوادث امر عقلي لا وجود له في الخارج اما الاول

اخرج

والباقي انها لاستلزامه الفنا

فلان بقا البارى تعالى عبارة عن امتناع عدمه والامتناع عدمي واما الثاني فلان بقا الحوادث عبارة عن مقارنة وجودها لازمنة بعدها او مقارنة الزمان امر عقلي اما لكونها من النسب والاضافات واما لكون الزمان امرا عقليا كما ذهب اليه المتكلم وايضا البقاء عبارة عن استمرار الذات وهو عدمي لان العدم يوصف بالاستمرار فلو كان ثبوتيا لزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية وهو محال قال الرابع في صفات اختلف فيها الشيخ الى الحق اقول ذهب الظاهريون من المتكلمين الى انه لا صفة لله تعالى وراء السبعة او الثمانية او الثمانية ونفي الحيوة والعلم والقدرة والارادة والارادة والكلام والسمع والبصر والكلام البقاء وزعموا ان الوجود عين الماهية والبواقي راجعة اليها او اضافات او سلوب وزاد الشيخ الاشعري صفات اخرى وهي الاستواء واليد والوجه والعين لقوله تعالى الرحمن على العرش استوى يد الله فوق ايديهم كل شيء هالك الا وجهه ولتصنع على عيني تجري باعيننا ولما عن من المتكلمين فمنهم من اول هذه الايات كما ذكر المصنف ومنهم من قال لا دلالة على ثبوت هذه الصفات والاعلى نفيها فالاول التوقف وتفويض علمها الى الله تعالى اقتدا بالسلف قال الخامس في التكوين الى الحق اقول ذهب قوم من حنفية ما وراء النهر ان التكوين صفة لله تعالى قديمة مغايرة للقدرة وسيجي جلها ايضا واحتجوا على المغايرة بوجهين الاول ان متعلق القدرة قد لا يوجد اصلا لان متعلق التكوين اما الاول فلان الله تعالى قادر على خلق الشموس والاقمار الكثيرة في هذا العالم لحكمة ما خلقها واما الثاني فلقوله تعالى انما امرنا الشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون والوجه الثاني ان القدرة موثرة في امكان وجود الشيء والتكوين موثر في نفس وجود ذلك الشيء اجاب عن هذا الوجه بان القدرة لا تاثير لها في امكان المقدور لان الامكان للممكن ذاتي له وما بالذات لا يكون بالغير فتكون القدرة موثرة في نفس وجود الاثر والتكوين هو التعلق الحاصل بين القدرة والمخلوق حال الايجاد ولذلك يترتب عليه وجود المخلوق على معنى انه كلما تحقق التكوين لله تحقق الوجود كما قال الله تعالى انما امرنا الشيء الاية واعلم ان قوله والتكوين هو التعلق الى اخره يصلح ان يكون جوابا عن الوجه الاول وسلما لكون التكوين حادثا وذلك بان يقال ما ذكرتم من الدليل انما يدل على مغايرة التكوين القدرة لا على كونه صفة حقيقية لجواز ان يكون التكوين عبارة عن التعلق بين القدرة والمخلوق واذا كان كذلك كان متاخرا عن وجود المخلوق وكان حادثا قال السادس في انه سبحانه وتعالى يصح ان يرى الى الحق اقول قبل الخوض في المقصود لا بد من بيان ان الرؤية حالة زايدة على العلم وذلك لانا اذا علمنا شيا علما جليا ثم رايناه علمنا بالبديهة تفرقة بين الحالتين مع حصول العلم فيهما فتلك الحالة الزايدة عند النظر الى ذلك المرئي هي الرؤية ثم نقول اتفق اهل السنة على ان الله تعالى يصح ان يرى بمعنى انه ينكشف لعباده ويظهر لهم بحيث يكون نسبة ذلك الانكشاف الى ذاته المخصوصة كنسبة الابصار الى هذه المبصرات المادية لكنه يكون مجردا عن ارتسام صورة المرئي وعن اتصال الشعاع بالمرئي وعن المحاذاة والجهة والمكان خلافا للمعتزلة في الرؤية مطلقا وللمشبهة والكرامية في خلوها عن المواجهة والمكان فانهم انما جوزوا رؤية الله تعالى لاعتقادهم كونه تعالى في الجهة والمكان والمصنف استدل ثانيا اولا على اثبات الرؤية ثم استدل ثانيا على كونها مبراة عن الانطباع والمواجهة واتصال الشعاع اما الاول فالمعتمد فيه الوجوه السبعة الاول ان موسى سال الرؤية في قوله ارني انظر اليك فلو كانت الرؤية ممتنعة لما سالها لان سوال الممتنع يكون عبثا او جهلا وهو على الانبيا ممتنع وكيف يجوز ان يكون كل واحد من احاد المعتزلة عالما بامتناع رؤية الله وموسى مع علو شانه في الرسالة والنبوة يكون جاهلا به فان قيل لا يجوز ان يكون المسؤول بقوله ارني انظر اليك امرا يقتضي العلم الضروري به مع اطلاق لفظ الرؤية على العلم الجلي مجاز مشهور قلنا

ان موسى كان يكلم مع الله تعالى في ذلك الوقت بلا واسطة وفي مثل هذا الوقت يبعد ان يقول ما الهي اظهر لي دليلا اعرف به وجودك الوجه الثاني ان الله تعالى علق رؤيته على استقرار الجبل في قوله فان استقر مكانه فسوف تراني واستقرار الجبل ممكن والمعلق على الممكن ممكن لان بعد فرض وجود ذلك الشرط ان لم يحصل المشروط لزم الكذب في كلام الله وهو محال فان قيل لا نسلم امكان المعلق عليه لان المعلق عليه استقرار الجبل حال كونه متحركا اذ الاستقرار في حال الحركة واقع فكان يجب حصول الرؤية لكنها ما حصلت بالاجماع فالجواب ان المعلق عليه استقرار الجبل مطلقا واستقرار الجبل من حيث هو ممكن والا دلالة للاية على ما ذكرتم من التقييد فعلم من هذا التقرير ان قوله من حيث هو ممكن الوجه الثالث التمسك بقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ووجه التمسك ان النظر ان كان الرؤية فقد صح المطلوب وان كان تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لرؤيته تعذر حمله هنا على ظاهره ولا بد من حمله على الرؤية من باب اطلاق السبب على المسبب مجازا او الى بمعنى الواحد الآلاء وان النظر هو الانتظار اي منتظرة نعم الله تعالى ضعيف لان الانتظار سبب الغم والاية مسوقة لبيان النعم الوجه الرابع التمسك بقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فان الاية دالة على تخصيص شان الكفار لكونهم محجوبين عن الرب سبحانه وتعالى وهذا التخصيص يقتضي ان يكون المؤمن بمتزاعنه ولا يكون محجوبا قوله واما الثاني اي واما كون الرؤية مجردة عن الارتسام وغيره مما ذكرنا فلان الله تعالى منزه عن الجهة والمكان لما تقدم فيمتنع المواجهة ايضا وعند ذلك يمتنع الارتسام واتصال الشعاع به ايضا لتوقفهما على المواجهة والمحاذاة قال واستدل بان الجسم من حيث الى اخره اقول احتج بعض اصحابنا على جواز الرؤية بالمعقول وهو ان الجوهر والعرض قد اشتركا في صحة الرؤية اما صحة رؤية الجوهر فلانا نرى الطويل والعريض فالمشاهد الذي هو الطول اما ان يكون جوهرا او عرضا والثاني باطل لان العرض لا بد له من محل يقوم به وقد ثبت كون الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى فمحل ذلك العرض ان كان جزءا واحدا يلزم اتصاف ذلك الجزء بالطول لكن الموصوف بالطول اكثر مقدارا مما ليس موصوفا به فيلزم ان يكون الجزء الذي هو الطول قابلا للقسمة فيلزم انقسام ما لا يتجزى وانه محال وان كان اكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بالاكثر من محل واحد وانه ممتنع واما صحة رؤية العرض الواحد بالاكثر من محل واحد وانه ممتنع واما صحة رؤية العرض فلانا نرى السواد والبياض من غيرهما من الاعراض واذا كان صحة الرؤية مشتركة بينهما وجب ان يكون المصحح للرؤية مشتركا بينهما لان الحكم المشترك يجب تعليله بعلة مشتركة والمشترك بين الجوهر والعرض هو الحدوث والوجود والحدوث لا يصلح ان يكون علة لصحة الرؤية لان الحدوث عدمي لما تقدم فلا يصلح للعلية فتعين ان يكون صحة الرؤية معللة بالوجود والباري عز اسمه موجود فوجب ان يصح رؤيته لان الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في المعلول واعترض الامام على هذا الدليل بوجوه الاول لا نسلم ان الجوهر مرئي بل المرئي هو بعض الاعراض قوله الطول مرئي وهو جوهر قلنا لا نسلم ان الطول جوهر فانه عبارة عن تالف الجواهر على سمت مخصوص والتاليف عرض فيكون المرئي هو العرض لا الجوهر فان قلت لو كان الطول عبارة عن التاليف لكان عرضا فمحله اما جزء واحد او اكثر وكلاهما باطل لما مر قلت الحصر ممنوع لجواز ان يكون محله الجسم من حيث هو جسم واعلم ان في هذا الدليل نظرا من وجه اخر لانهم يقولون انا نرى الطويل ثم يقولون ان الطول نفس الجواهر فيكون الجوهر مرئيا وهذا الكلام مختبط لانه بعد تسليم كون الطول جواهر لا يلزم منه ان يكون مرئيا لان الطويل غير الطول فلا يلزم من رؤيته رؤيته الاعتراض الثاني ان صحة الرؤية امر عدمي لانها عبارة عن امكان الرؤية ولا يحتاج الى علة الاعتراض الثالث ان يقال سلمنا ان الصحة وجودي لكن لا نسلم وجوب تعليل الاحكام المشتركة بعلل مشتركة فان الاشيا المختلفة لا يمتنع اشتراكها في لازم واحد كما ان السواد والبياض يشتركان في المضادة الاعتراض الرابع ان يقال سلمنا

أمر جه

وجودية

ان الاشتراك في المعلول يوجب الاشتراك في العلة لكن لم لا يجوز ان يكون العلة هي الحدوث او الامكان قوله الامر العدمي
لا يصلح للعلية ممنوع فان العدم جاز ان يكون علة لعدم اخر وحينئذ جاز تعليل صحة الرؤية لكونها عدمية بالحدوث او الامكان العدمي
واعلم ان وضع هذا الاعتراض في الكتاب غير حسن لانه انما ذكر بعد تسليم كون الصحة وجودية لا تسلم كونها للاعتراض
الخامس ان يقال سلمنا ان العلة هو الوجود المشترك لكن لا يلزم منه صحة رؤية الله تعالى فان الحكم كما يعتبر فيه وجود العلة
الشرائط وانتفاء الموانع واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون حصول الرؤية موقوفا على شرط يمتنع تحققه بالنسبة
الى ذات الباري تعالى كالانطباع والمواجهة وغيرهما وايضا لم لا يجوز ان يكون ماهيته تعالى وماهية صفة من صفاته يمنع صحة الرؤية
قال احتج المعتزلة الى اخره اقول احتجت المعتزلة على نفي الرؤية بوجوه الاول قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك
الابصار واعلم انهم يتمسكون بهذه الآية على انه تعالى لا يرى احد واخرين على انه يمتنع ان يرى احد وتقرير الوجه
الاول ان الآية دلت على انه لا يدركه شيء من الابصار ولا شك في ان الرؤية ورمز الادراك بالبصر لهذه الآية ان يقال
ادركته بعيني وما رايته ولا ان يقال رايته وما ادركته بعيني فيلزم من نفي الادراك بالبصر نفي الرؤية وهو المطلوب وتقرير
الوجه الثاني ان هذه الآية وما قبلها انما ذكرت في معرض المدح واذا كان نفي الابصار مدحا كان الابصار ذما ونقصانا والنقص
على الله تعالى محال والجواب من وجهين الاول ان يقال لا نسلم ان الادراك عبارة عن الرؤية بل انه عبارة عن احاطة
الرؤية فان من راى شيئا وراى اطرافه ونهاياته قيل انه ادركه على معنى ان رؤيته قد احاطت به من جميع الجوانب واذا كان
كذلك فلا يلزم من نفي الرؤية على سبيل الاحاطة نفي الرؤية مطلقا لان انتفاء الخاص لا يستلزم انتفاء العام وهذا كما
انا نعرف الله تعالى ولا نحيط بكنه حقيقته وثانيهما ان يقال سلمنا ان ادراك البصر عبارة عن الرؤية ولكن انما يلزم منه انه تعالى
لا يراه جميع الابصار ونحن قائلون بموجبه فان الكافرين لا يرون الله تعالى وذلك لا ينافي رؤية بعض الابصار وتحقيقه انه لو كان
لا تدركه الابصار بمعنى لقولنا لا تدركه الابصار وقوله تدركه الابصار يفيد العموم لان الجمع المحلى باللام يفيد الاستغراق
فسلبه يفيد سلب العموم لا عموم السلب قال الثاني قوله تعالى لن تراني الى اخره اقول الشبهة الثانية للمعتزلة
التمسك بقوله تعالى لموسى عليه السلام لن تراني ولن للتابيد بدليل قوله قل لن تتبعونا واذا انتفت الرؤية في حق موسى ثبت في حق
غيره ايضا لانعقاد الاجماع على عدم الفرق والجواب ان يقال لا نسلم ان لن يدل على التابيد بدليل قوله تعالى ولن يتمنوه
ابدا مع انهم يتمنونه في الاخرة قال الشبهة الثالثة التمسك بقوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب
او يرسل رسولا الآية فان الآية دلت على ان كل من يتكلم الله تعالى معه فانه لا يراه واذا ثبت عدم الرؤية عند الكلام ثبت
عدم الرؤية عند غير الكلام لانه لا قائل بالفصل والجواب ان الوحي كلام سمع بسرعة وليس فيه دلالة
على كون المتكلم محجوبا عن نظر السامع او غير محجوب عن نظره الشبهة الرابعة ان الله تعالى ما ذكر طلب الرؤية في القرآن الا وقد
استعظمه وذم عليه وذلك في ثلث آيات الاول واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون
الثانية يسئلك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة
الثالثة وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وهذا
الاستعظام يدل على ان رؤية الله تعالى ممتنعة والجواب عنه لم لا يجوز ان يكون ذلك الاستعظام يدل على ان رؤية الله
تعالى ممتنعة لاجل انهم طلبوا الرؤية على سبيل التعنت والعناد بدليل انه استعظم ايضا طلبهم لانزال الملائكة مع جوازه
ذلك الا انهم لما طلبوه على سبيل العناد ذمهم الله تعالى على ذلك فكذا في سؤال الرؤية قال الخامس ان الابصار في الشاهد

كانه ما كان سلمنا ان
الصحة وجودية

بعض

الى اخره اقول هذه هي الشبهة الخامسة وتقريرها ان يقال لو صح رؤية الله تعالى لرأيناه الان والتالي باطل فالمقدم مثله بيان
الشرطية موقوفة على مقدمة وهي انه يجب حصول الابصار عند حصول الاشياء الثمانية سلامة الحاسة ٢ كون الشيء
بحيث يكون جائز الرؤية ٣ ان يكون مقابلا للرائي او في حكم المقابل فالاول كالجسم المحاذي للرائي والثاني كالاعراض المرئية فانها
ليست مقابلة للرائي اذ العرض لا يكون مقابلا للجسم ولكنها حالة في الجسم المقابل للرائي فكان في حكم المقابل وكالصورة
المحسوسة في المرآة فيستحيل ان يكون الوجه مقابلا لنفسه الا ان الشعاع يخرج من العين الى المرآة ثم ينعكس من المرآة الى
الوجه فيكون الوجه جاريا مجرى المقابل لنفسه ٤ ان لا يكون المرئي في غاية القرب ٥ ان لا يكون في غاية البعد ٦ ان لا
يكون في غاية الصغر ٧ ان لا يكون في غاية اللطافة ٨ ان لا يكون بين الرائي والمرئي حجاب وانما وجب حصول الابصار عند
حصول هذه الامور الثمانية اذ لو لم يجب لجاز ان يحصل بحضرتنا جبال عالية ونحن لا نراها وذلك سفسطة
اذا عرفت ذلك فنقول اما الشرائط الست الاخيرة فلا يمكن اعتبارها الا في رؤية الاجسام والله تعالى ليس بجسم فلا يمكن
اعتبار هذه الشرائط في رؤيته فعلى تقدير صحة رؤيته وجب ان لا يعتبر في حصول رؤيته الا امران سلامة الحاسة وكونه
بحيث يصح ان يرى وهذان الشرطان حاصلان الان فثبت انه لو صحت رؤيته لوجب ان نراه الان ولما لم يكن الامر كذلك
لزم عدم صحة الرؤية والجواب عنه من وجهين الاول انا لا نسلم وجوب الرؤية عند حصول الشرائط الثمانية
واليه اشار بقوله اذ لم لا يكن واجب الحصول قوله والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال لا نراها قلنا لا نسلم انتفاء
الجواز غاية ما في الباب انه غير واقع لكن عدم الوقوع لا يستلزم عدم الجواز كجميع الامور العادية فانا نعلم قطعا
ان ماء دجلة لم ينقلب دما ولا دهنا مع امكان ذلك والذي يدل على عدم الوجوب انا نرى الجسم الكبير من البعيد
صغيرا وليس جميع اجزائه مرئيا والا لرأيناه كبيرا فالمرئي بعض الاجزاء دون البعض مع ان تلك الشرائط حاصلة
بالنسبة الى الاجزاء الغير المرئية حسب حصولها بالنسبة الى المرئية الوجه الثاني ان يقال سلمنا ان حصول هذه
الشرائط يقتضي وجوب رؤية الشاهد لكن لا نسلم انها توجب رؤية الله تعالى فان ماهية الله تعالى مخالفة لماهية غيره
والمخالفان بالماهية لا يجب استواؤهما في اللوازم فجاز ان يكون رؤية الباري تعالى متوقفة على شرط لم يحصل الان مع انه
يمكن حصوله في الاخرة لم قلتم بانه ممتنع والمصنف هذا المنع على الذي قبله ولا يخفى عليك انه لو عكس كان اولى قال
السادس انه تعالى لا يقبل المقابلة الى اخره اقول هذا اشارة الى وجهين اخرين من حجج المعتزلة تقرير الاول
منهما ان يقال ان الله تعالى لا يقبل المقابلة وكل مرئي يجب ان يكون مقابلا للرائي فالله تعالى ليس بمرئي اما الصغرى فلان المقابلة من
صفات المتحيز والمتمكن واما الكبرى فبالضرورة وتقرير الثاني ان يقال ان الله تعالى لا يقبل الانطباع في عين وكل مرئي
منطبع في الرائي اما الصغرى فلتوقف الانطباع على المقابلة ولتنزه الباري تعالى عن اللون والمثال واما الكبرى
فلما تقدم في بحث الشعاع المخمس والجواب من وجهين احدهما منع الكبرى في القياسين ودعوى الضرورة فيه
باطلة لاختلاف العقلاء فيه وثانيهما نقض الكبرى بابصار الله تعالى ايانا فان المرئي ليس مقابلا للذات الله تعالى ايانا بواسطة
العين والانطباع فيه مع تحقق الابصار وفيه نظر لان المدعى ان الابصار بالعين موقوف على المقابلة والانطباع وليس ابصار
الله تعالى ايانا بواسطة العين فلا يتوجه النقض قال الباب الثالث في افعال العباد وفيه مسائل الاولى قال الشيخ ان
افعال العباد طرا واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له الى اخره اقول لما فرغ من صفات الله تعالى شرع في افعاله وهذا

فان الانسان يرى وجهه في ا

وودهو

الباب مشتمل على مسائل الاول في خلق الافعال ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى انه لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره اصلا
بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى وهذا المذهب يسمى بالجبر وقال القاضي ابو بكر ان ذات الفعل واقعة بقدرة
الله تعالى وكونه طاعة كالصلاة او معصية كالزنا واقع بقدرة العبد فان الصلاة حركة موصوفة بكونها طاعة والزنا حركة
موصوفة بكونها معصية فاصل الحركة انما يوجد بقدرة العبد وقال امام الحرمين ان الله تعالى يوجد للعبد قدرة وارادة
ثم القدرة والارادة تقتضيان وجود المقدور وهو قول الفلاسفة ومن المعتزلة قول ابي الحسين البصري وقال الاستاذ
ابو اسحق الاسفرايني ان ذات الفعل تقع بمجموع القدرتين اعني قدرة الله تعالى وقدرة العبد وزعم المعتزلة ان العبد يوجد افعاله
باختياره وارادته وهذا المذهب يسمى بالقدر احتج الاشاعرة على بطلان مذهب المعتزلة بوجوه ثلثة
الاول ان ترك الفعل من العبد اما ان يكون ممكنا او ممتنعا واياما كان بطل قول المعتزلة اما اذا كان ممتنعا فظاهر اذ ح
يكون مجبورا لا مختارا واما اذا كان ممكنا فلان الفعل حينئذ محتاج الى مرجح لرجحان الفعل على الترك والا لزم الترجيح
من غير مرجح وذلك المرجح اما ان يكون من العبد او من الله تعالى والاول باطل والا لزم التسلسل والانتهاء الى ما يكون
المرجح من الله تعالى وهو القسم الثاني والقسم الثاني يستلزم المطلوب لان وجود المرجح يستلزم وجوب ذلك الطرف اذ لو
بقي ممكنا لم يتوقف وجوده على مرجح آخر لزم الرجحان بلا مرجح وان توقف لم يكن المفروض تمام المرجح واذا وجب
الفعل لزم الجبر لان العبد حينئذ لا يكون مستقلا بالاختيار وعند ذلك يبطل مذهب المعتزلة بالكلية لا يقال
لو صح هذا الدليل لزم نفي الاختيار عن الله تعالى بعين ما ذكرتم لانا نقول الفرق ظاهر لان ارادة العبد لما كانت محدثة
وجب افتقارها الى محدث هو الله تعالى دفعا للتسلسل ويلزم الجبر بخلاف ارادة الله تعالى فانها قديمة لا تحتاج الى محدث
فلا يلزم الجبر الوجه الثاني لو كان العبد موجد الافعال نفسه بالاختيار لكان عالما بتفاصيلها لان الفعل الاختياري
مشروط بالعلم ظاهرا والتالي باطل لان الفاعل للحركة البطيئة قد يفعل السكون في بعض الاحيان والحركة في بعضها مع انه
لا شعور له بعدد تلك السكنات ولا بعدد احيازها وفيه نظر لانه مبني على كون البطء بتخلل السكنات وهو ممنوع
وعلى تقدير التسليم لا نسلم عدم الشعور بل عدم الشعور بالشعور الوجه الثالث لو كان العبد مختارا في فعله
واراد تسكين جسم في زمان معين واراد الله تعالى تحريكه فيه فاما ان يقع المرادان معا او لا يقعا معا او يقع احدهما
دون الآخر والاقسام الثلثة باطلة اما الاول فلاستلزامه اجتماع السكون والحركة في جسم واحد في زمان
واحد واما الثاني فلاستلزامه رفع الحركة والسكون عن الجسم او عجز الله تعالى او وقوع المرادين اذ المانع من وقوع مراد
احدهما وقوع مراد الآخر واما الثالث فلاستلزامه الترجيح من غير مرجح حين تساوي القدرتين في الاستقلال
بالتأثير فان قيل ان قدرة الله تعالى لما كانت اعم واشمل من قدرة العبد كان اولى بحصول مراده قلنا قدرة الله تعالى
وان كانت اقوى لكنها تساوي قدرة العبد بالنسبة الى ذلك المقدور المعين فلا يكون لتفاوتهما في الامور الخارجة عن هذا المقدور
تأثير في الرجحان بالنسبة الى ذلك المعين ولقائل ان يقول ان القدرة لما كانت قابلة للشدة والضعف فلم لا يجوز
ان يكون قدرة الله تعالى لكونها اقوى من قدرة اولى بالتأثير كما اذا اراد القادر الضعيف تحريك جسم واراد القوي
تسكينه فانه يحصل مراد القوي قال احتجوا بالمعقول والمنقول الى آخره اقول احتجت المعتزلة على ان
للعبد اختيارا بالمعقول والمنقول اما المعقول فهو ان العبد لو لم يكن مختارا في فعله لقبح تكليفه والتالي باطل بالاجماع

الله تعالى وامام حرمين وكونها
طاعة او معصية
بقدرة العبد

لو صح

العبد

بيان

بيان الشرطية ان فعل العبد اذا كان بخلق الله تعالى فان خلقه الله تعالى فيه كان واجب الحصول وان لم يخلقه
الله تعالى كان ممتنع الحصول واياما كان يمتنع تكليفه كما يمتنع تكليف الجمادات والجواب ان هذا الاشكال
وارد عليكم ايضا من وجهين احدهما ان الفعل المامور به سواء كان للعبد اختيار او لا اما واجب الصدور عن العبد
واما ممتنع الصدور عنه واياما كان يمتنع التكليف ويلزم الجبر بيان ذلك ان داعية الفعل ان كانت مساوية
لداعية الترك او مرجوحة امتنع الفعل وان كانت راجحة على داعية الترك كان الفعل واجبا وعلى التقديرين
يمتنع التكليف والا لكان تحصيلا للحاصل او تكليفا بالمحال ويلزم الجبر ايضا اذ عند تساوي الداعيين ومرجوحية
داعية الفعل لا يمكن من الفعل وعند رجحان داعية الفعل لا يمكن من الترك وثانيهما انكم تسلمون ان ما علم الله تعالى وقوعه
واجب الوقوع وما علم الله تعالى عدم وقوعه ممتنع الوقوع ولكن الله تعالى عالم بجميع الاشياء عالم بفعل العبد ايضا فان علم وقوعه
كان واجب الوقوع وان علم لا وقوعه كان ممتنع الوقوع فيلزم الجبر وامتناع التكليف على مذهبكم ايضا قوله
ومع هذا فان الله تعالى لا يسئل عما يفعل اشارة الى جواب آخر بمنع الملازمة وتوجيهه ان يقال لا نسلم ان العبد لو كان
مجبورا لقبح تكليفه لان غايته تكليف بالمحال وهو جائز على الله تعالى لقوله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون يفعل الله ما يشاء
ويحكم ما يريد قال واما الثاني فهو الآيات الى آخره اقول لما ذكر دليلهم العقلي شرع في ادلتهم النقلية وهي
انواع اما تمسك بكتاب الله تعالى الاول الآيات الدالة على اضافة الفعل الى العبد وجعل مع الآيات المذكورة في
معارضها ظاهر غنية عن الشرح النوع الثاني الآيات الدالة على مدح المومن على الايمان وذم الكافر على الكفر ووعد الثواب
على الطاعة والعقاب على المعصية اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون ما كنتم تعملون هل جزاء الاحسان الا الاحسان
ومن اعرض عن ذكري اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا بالآخرة ان الذين كفروا بعد ايمانهم الى غير ذلك من الآيات ووجه
التمسك ان هذه الآيات دلت على ان الموجب للمدح والذم والثواب والعقاب فعل العبد وذلك يتوقف على اختياره
في الافعال فان فعل المكره والمجبور لا يوجب شيئا مما ذكرنا بالضرورة وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم ان الافعال
اسباب المدح والذم والثواب والعقاب بل الموجب لهذه الامور السعادة والشقاوة وهما ليستا معللتين بالافعال
بل كل واحد منهما جبلة وفطرة للعبد بتقدير الله تعالى وارادته في الازل والافعال امارات الثواب والعقاب
والسعادة والشقاوة وليست موجبات والآيات ايضا انما دلت على ذلك لا على كونها موجبات قوله الثالث
اعتراف الانبياء عليهم السلام الى آخره توجيهه ان الآيات المذكورة دلت على اعتراف الانبياء بان الذنوب قد صدرت
عنهم فلو كانوا مجبورين فيها لما اعترفوا بذلك واسندوه الى الله تعالى واجيب بالمعارضة وهي ظاهرة قوله
الرابع الى آخره توجيهه ان افعال العبد تتصف بالظلم والخلاف والتفاوت ولا شيء من افعال الله تعالى متصف
بذلك ينتج ان افعال العبد ليست بافعال الله تعالى اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فللآيات المذكورة في الكتاب
وتوجيه الجواب ان يقال ان للافعال التي خلقها الله تعالى في العبد اعتبارين احدهما كونها قائمة بالعبد وبهذا
الاعتبار قد توصف بالظلم لقصور ملك العبد وقصور استحقاقه والآخر كونها مخلوقة له تعالى وبهذا الاعتبار
لا توصف بالظلم فان لم يقيد موضوع الصغرى بالاعتبار الاول وموضوع الكبرى بالاعتبار الثاني [illegible]
وان قيدناهما بهما صدق القياس لكن اللازم حينئذ تغاير الاعتبارين لا تغاير فعل العبد وفعل الله تعالى اذا كان

لذلك جاز ان يكون اصل الفعل صادرا عن الله تعالى واتصافه بالظلم انما يكون باعتبار كونه قايما بالعبد واما القول
بان فعل الله تعالى لا يتصف بالاختلاف والتفاوت فممنوع وقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا
والمراد منه نفي الاختلاف عن القران وقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فالمراد نفي التفاوت وهو عدم التناسب
من خلق السموات والارض لان الكلام في القران وفي خلق السموات والارض وصدر الاية صريح الدلالة على ذلك قال
واعلم ان اصحابنا الى اخره اقول ان اصحابنا تاملوا في احوال الحيوانات لاسيما في افعال الانسان ثم تاملوا في افعال الجمادات
وجدوا الفرق ضرورة بين الحيوان … وكذلك وجدوا الفرق بين حركة المرتعش ومن حركة غيره ودعاهم ذلك الى القول
بان العبد مختار ولكن البرهان القايم على الجبر دعاهم الى منعهم عن القول بالاختيار فارادوا الجمع بين البرهان وبين
ما وجدوا من التفرقة فقالوا ان الافعال واقعة بقدرة الله وكسب العبد على معنى ان العبد متى صمم العزم على ان يفعل
الطاعة فالله تعالى يخلقها عند ما صمم العزم على فعلها ومتى صمم على ان يفعل المعصية فالله تعالى يخلقها لجريان عادته بذلك وعلى هذا
يندفع ما احتج به المعتزلة من المعقول والمنقول لان الكل يدل على المغايرة في توجه التكليف واضافة الفعل الى العبد والمصنف
استشكل هذا القول ايضا ولعل وجه الاشكال ما قيل من ان حصول العزم اما ان يكون بقدرة العبد او بقدرة الله تعالى
فان كان الاول لزم تسليم قول المعتزلة وان كان الثاني كان العبد مضطرا وحينيذ لا يندفع الاشكال المذكور ولقايل ان يقول
لا نسلم ان الاول يستلزم تسليم قول المعتزلة وانما يلزم ذلك ان لو كان الفعل باختياره قال الثانية انه تعالى مريد
للكاينات من الخير والشر والايمان والكفر الى اخره اقول ذهب جمهور اصحابنا الى ان الله تعالى مريد لجميع الكاينات
على معنى انه اراد حدوث كل ما حدث من الممكنات ولم يرد حدوث ما لم يحدث منها والدليل على الاول انه موجد لكل الكاينات بالاختيار
لما تقدم وكل من فعل شيئا بالاختيار فهو مريد له لان اختصاص حدوث الفعل بوقت معين انما يكون بالارادة والدليل على
الثاني ان ايمان الكافر الذي يموت على كفره ممتنع وكل ما هو ممتنع لا يكون مرادا اما الصغرى فلان الله تعالى علم في الازل عدم ايمانه
وكل ما علم الله تعالى عدمه امتنع وجوده والا لامكن ان ينقلب علم الله تعالى جهلا وهو محال واما الكبرى فلان العلم الضروري
حاصل بان الارادة لا تتعلق الا بالجايزات نعم التمني مما يتعلق بالمحالات ولكن التمني على الله تعالى محال بالاتفاق وذهبت
المعتزلة الى ان كل ما امرنا الله تعالى فقد اراده وكل ما نهانا عنه فقد كرهه فالارادة عندهم توافق الامر وعندنا توافق العلم [ان ح]
فكل ما علم الله تعالى وقوعه فهو مراد الوقوع وكل ما علم الله تعالى عدمه فهو مراد العدم احتجت المعتزلة بوجوه اربعة
الاول ان الكفر غير مامور وكل ما كان غير مامور لا يكون مرادا فالكفر لا يكون مرادا … اما
الصغرى فظاهر واما الكبرى فلان الامر بالشيء يجب ان يكون مريدا له والا لم يتميز عن امر الساهي والنايم ومن
امر غيرهما واذا كان كذلك فالارادة اما ان يكون ملزوما له او مساويا له فيمتنع انفكاك الامر بالشيء عن ارادة المامور به [فيه لولا اللهو واما ان يكون ح]
الثاني لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به لان الرضا بقضاء الله تعالى واجب لكن التالي محال لان الرضى
بالكفر كفر الثالث لو كان الكفر مراد الله لكان الكافر مطيعا له لان الطاعة موافقة الارادة وتحصيل مراد
المطاع لكن التالي محال بالاجماع الوجه الرابع التمسك بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر ووجه التمسك هو
ان يقال لو كان الله تعالى مريدا لجميع الكاينات لكان مريدا ايضا لكفر الكفار والتالي باطل لان الاية دلت على نفي رضاه
تعالى بالكفر ونفي الرضى يستلزم نفي الارادة لانهما مترادفان والجواب عن الوجه الاول ان يقال لا نسلم ان الكبرى

بر

يجب ان يكون مريدا فان الامر قد ينفك عن الارادة كامر المختبر لعبده فان الغرض منه ابتلاوه وامتحانه لا الفعل المامور به
وكذلك امر المعتذر لعذره في ضرب عبده فانه يامره بالشيء ولا يريده والجواب عن الثاني منع الشرطية وما ذكر في بيانها
انما يدل على وجوب الرضى بقضاء الله تعالى لكونه صفة من صفاته لا بوجوب المقضي لا بالقضاء وعن الثالث لا نسلم ان [والكفر هو المقضي]
الطاعة موافقة الارادة وتحصيل مراد المطاع بل موافقة الامر والامر غير الارادة لما تقدم من وجود الامر بلا ارادة
وعن الرابع لا نسلم ان الرضى مرادف الارادة بل هو غير الارادة وهو ترك الاعتراض سلمنا صدق الارادة عليه
لكنه ارادة خاصة وهي ارادة ايصال الثواب الى العباد ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام قال قالت الحكما
الموجود اما خير محض الى اخره اقول ذهبت الحكما الى ان الله تعالى مريد الخير لذاته واما الشر فانما يريده
تبعا للخير لا اصالة لانا استقرينا مخلوقات الله تعالى وجدناها على قسمين احدهما ما هو خير محض كالعقول والنفوس
والافلاك والثاني ما غلب فيه الخير كالعناصر ولم نجد الشر المحض ولا ما غلب فيه الشر ولا ما تساويا فيه اما القسم الاول [فيهما]
فالحكمة الالهية التي هي مبدا الوجود هو الجود المحض يقتضي حصوله واما القسم الثاني فالحكمة ايضا تقتضي
حصوله لانه لو لم يحصل تحرزا عن الشر القليل لا يدفع تلك الخيرات الكثيرة وترك الخير الكثير لاجل التحرز عن
الشر القليل شر كثير وتحمل الشر القليل لاجل الخير الكثير خير كثير ومثلوا لهذا بان النار مع ما فيها من المنافع العظيمة
لا يمكن وجودها الا وقد يكون بحيث قد يتادى بها في بعض الاحوال حيوان وكذلك الانسان مع ما في وجوده
من المصالح قد يصدر عنه ما يتضرر به في المعاد قال الثالثة في الحسن والقبح الى اخره اقول التحسين هو الحكم
بحسن الشيء والتقبيح هو الحكم بقبحه واتفق العلما على ان صدور الفعل من الله تعالى لا يوصف بالقبح لكونه نقصا
ولان فعله ليس لغرض وكل ما كان كذلك لا يكون فعله قبيحا بل يوصف بالحسن الا اذا فسر الحسن بملايمة الطبع
او موافقة الغرض فاذ ذاك لا يوصف بالحسن ايضا ولهذا نفى المصنف القبح ولم يتعرض للحسن ثم لم يقل فعل الله تعالى [فان قلت ثم]
غير قبيح عقلا لاستلزامه عدم القبح في العالم لما تقدم من ان المؤثر في جميع الحوادث هو الله تعالى وليس كذلك
ثم لا قبح بالنسبة الى الله تعالى بل القبح بالنسبة الى العبد باعتبار قيام الفعل به ثم اختلفت العلما في حسن افعال
العبد وقبحها فذهب اصحابنا الى ان الحسن والقبح لا يثبتان الا بالشرع ولا مجال للعقل في ذلك فالقبيح عندهم
ما نهي عنه شرعا والحسن خلافه وذهبت المعتزلة الى ان للعقل مجالا في الحسن والقبح عندهم قبيح في نفسه سوا ورد [ما القبيح]
به الشرع او لا ثم ذهب بعضهم الى انها حسنة وقبيحة لذاتها لا لصفة موجبة لحسنها وقبحها وبعضهم الى انها كذلك
بسبب انضمام صفة موجبة للحسن او للقبح واما ما كان قبيحا من الله تعالى ما يقبح منا ويحسن منه ما يحسن منا
لكن ثم قالوا ان منها ما يدرك حسنه وقبحه بضرورة العقل كحسن انقاذ الغرقى وحسن الصدق النافع وقبح
الكذب الضار والظلم والعبث وتكليف ما لا يطاق ومنها ما يدرك حسنه او قبحه بالنظر والفكر كقبح الكذب [ب]
النافع وحسن الصدق الضار ومنها ما يدرك حسنه وقبحه بالسمع والشرع كحسن صوم اخر يوم من
رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال قالوا والذي يدل على ان حسن القسمين الاولين وقبحهما بالعقل دون
الشرع هو انه يحكم بالحسن والقبح فيهما المنكر للشرع ايضا ولو كان ذلك بالشرع لما حكم به غير المتشرع
واجاب عنه اصحابنا بوجهين الاول ان كل واحد من الحسن والقبح يطلق لمعان ثلثة الاول ان يراد بالحسن

كون الشيء صفة كمال كالعلم وبالقبح كونه صفة نقص كالجهل والثاني ان يراد بالحسن كون الشيء ملايما للطبع كاللذة وما
يؤدي اليها وبالقبح كونه منافرا للطبع كالالم وما يؤدي اليه والثالث ان يراد بالحسن كون الفعل موجبا
للثواب في الآخرة وبالقبح كونه موجبا للعقاب في الآخرة فان اريد بالحسن والقبح المعنيان الاولان فليس بالنزاع في كونهما عقليين
وان اريد بهما المعنى الثالث فلا نسلم ان للعقل مجالا فيه ولكم منكر الشرع قد حكم بهما قلنا انما الحكم للملايمة
والمنافرة لا لكونهما موجبين للثواب والعقاب الوجه الثاني ما بينا فيما تقدم انه لا اختيار للعباد في الافعال الصادرة عنهم
وعند فقد الاختيار للعباد في الافعال لا يحكم العقل بالحسن ولا بالقبح بالاجماع والى هذا الوجه اشار بقوله كيف وقد
بان اي كيف يحكم العقل بالحسن او القبح والحال انه قد بان ان العبد غير مختار قال الرابعة في انه لا يجب عليه شيء
الى آخره اقول لا يجب عندنا على الله تعالى شيء اصلا لوجهين احدهما انه لو وجب على الله تعالى شيء لوجب عليه حكم
حاكم لامتناع ثبوت الاحكام بدون الحاكم لكن اللازم باطل اذ لا حاكم عليه الثاني انه لو وجب عليه شيء فتركه ذلك
الشيء اما ان يكون موجبا للذم اولا وكلاهما باطل اما الثاني فلانه ينافي الوجوب واما الاول فلانه يلزم منه ان يكون
الله تعالى ناقصا لذاته مستكملا بسبب ذلك الفعل الذي يوجب تركه الذم فهو محال وذهبت المعتزلة الى انه
يجب على الله تعالى امور منها اللطف والمراد منه الامر الذي اذا وجد كان العبد اقرب الى الطاعة منه اذا لم يوجد بشرط ان
لا ينتهي الى حد الالجاء ويعبر عنه اخرى اللطف ما يرجح داعية احد الطرفين على داعية الآخر بحيث لا ينتهي الى حد الالجاء وجوابه
ان قرب العبد الى الطاعة ابتداء من غير وجود اللطف ممكن قطعا واذا كان ممكنا كان الله تعالى قادرا عليه فيكون توسط اللطف
عبثا لا فايدة فيه وهو على الله تعالى محال ومنها الثواب على الطاعات لقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون وجوابه
ان الثواب لو وجب لكان موجبه هو الطاعة والثاني باطل لان لله تعالى على العباد من النعم السابقة والاحسانات السالفة
ما لا تفي به طاعات العباد ولا تساويه واذا كان كذلك فكيف تقتضي الطاعات مكافاة ومجازاة والجواب عن الآية
ان العمل عندنا علامة حصول الثواب لا علة وجوبه ومنها العقاب على الكباير قبل التوبة لما سبق في بحث الثواب
والعقاب والجواب انه غير واجب لان العذاب حقه وليس له في استيفائه نفع ولا في اسقاطه ضرر فله عفوه كما في الشاهد
ومنها ان يفعل الله تعالى ما هو اصلح لعباده في الدنيا والآخرة وجوابه انه لا وجوب اصلا لانه لو كان واجبا لما خلق الكافر الفقير
لان الاصلح له ان لا يخلق حتى لا يكون معذبا في الدنيا والآخرة ومنها عدم فعل القبيح لان الله تعالى عالم بقبح القبيح وعالم
باستغنائه عنه وكل من كان كذلك استحال منه فعل القبيح اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فبالقياس على الشاهد
فان الواحد منا لو علم قبح الشيء وكان مستغنيا عن فعله عالما باستغنائه فانه يستحيل ان يفعله فكذلك الغايب
وجوابه ان ما ذكرتم مبني على القبح العقلي وقد تقدم فساده وايضا القياس على الشاهد باطل وقد يقبح من الشاهد
ما لا يقبح من الغايب فان تمكين العبد من المعاصي قبيح بالنسبة الينا دون الله تعالى قال الخامسة في ان افعاله تعالى
لا تعلل بالاغراض الى آخره اقول لا يجوز ان تكون افعال الله تعالى معللة بعلة خلافا للمعتزلة واكثر المتأخرين
من الفقهاء لنا وجوه الاول ان الله تعالى لو فعل فعلا لغرض لكان ناقصا لذاته مستكملا بغيره والثاني باطل فكذا
المقدم بيان الشرطية انه لو فعل فعلا لتحصيل مصلحة فان تحصيلها اولى له من عدم تحصيلها الا عند الاستواء امتنع الترجيح فيكون قد
استفاد بذلك الفعل تحصيل تلك الاولوية وكل من كان كذلك كان استكماله بالغير فان قيل الاستكمال بالغير انما يلزم ان لو كان

من غيره

غرض الباري من الفعل تحصيل فايدة الى ذاته ولم لا يجوز ان يكون غرضه من الفعل تحصيل مصلحة عايدة الى الغير
والجواب ان تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها ان استويا بالنسبة الى الله تعالى امتنع ترجيح احدهما ولم يصلح
تحصيل المصلحة ان يكون غرضا وان لم يستويا بل كان تحصيل المصلحة اولى بالنسبة الى الباري من الآخر لزم المحذور
المذكور وهو الاستكمال بالغير الوجه الثاني ان تعليل فعله بالغرض يؤدي الى نفي الغرض وكل ما ادى وجوده الى
عدمه فهو محال اما المقدمة الثانية فظاهرة واما الاولى فلان جميع الاغراض يرجع حاصلها الى تحصيل اللذة
ودفع الالم والله تعالى قادر على تحصيل هذين المطلوبين ابتداء من غير توسط شيء من الوسايط ومن قدر على تحصيل شيء
بلا واسطة كان فعل الواسطة عبثا لا فايدة فيه والعبث ينافي الغرض ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون تحصيل
الغرض بدون الواسطة ممتنعا فحينئذ لا يقدر الله تعالى على ايجاده بدونها الوجه الثالث انه لو كان فعل الله تعالى
معللا بغرض فاما ان يكون الغرض من اختصاص حادثة معينة بوقت معين لا يخلو اما ان يكون حاصلا قبل ذلك الوقت او ما
كان حاصلا قبله وكلاهما باطل اما الاول فلانه يستلزم ان يكون الله موجدا لذلك الحادث قبل ان كان موجدا له وهو
محال وايضا يلزم خلاف المفروض وهو ان لا يكون ذلك الغرض غرضا من هذا الحادث لاستحالة ان يكون الغرض من
الشيء سابقا عليه لذلك الشيء الخارج واما الثاني فلانه يستلزم احد الامرين وهو اما التسلسل او خلاف الفرض وذلك
لان الغرض من الحادث المعين لو كان موجبا مع ذلك الحادث تخصيص هذا الغرض بالوقت المعين ان افتقر الى غرض
آخر عاد الكلام فيه فان افتقر كل غرض الى غرض آخر الى ما لا نهاية له لزم التسلسل وانه محال وان لم يفتقر بعض الاغراض
الى غرض آخر لزم ان يكون فعل الله تعالى غنيا عن الغرض منزها عنه وهو خلاف المفروض وهو حصول المطلوب
قال واتفقت المعتزلة الى آخره اقول احتجت المعتزلة بان افعال الله تعالى لو لم تكن لغرض لكانت
عبثا والعبث على الله تعالى محال لانه تعالى حكيم بل احكم الحكماء والعبث على الحكيم محال والجواب انه يقال ان عنيتم بالعبث
الخالي عن الغرض فلا نسلم استحالته على الله تعالى بل هو اول المسألة وان عنيتم به شيئا آخر فلا بد من افادة تصويره
اولا ثم من تقرير استحالته ثانيا قال السادسة قالت المعتزلة الغرض من التكليف الى آخره اقول
ذهبت المعتزلة الى ان الغرض من تكليف العباد بالعبادات والطاعات هو التعريض منهم لاستحقاقهم التعظيم
بسبب ذلك التكليف فان التفضيل بالتعظيم قبيح اي تعظيمهم بدون استحقاقهم التعظيم قبيح وهذا القول باطل
عند اصحابنا اما اولا فلابتنائه على ان الحسن والقبح عقليان واما ثانيا فلانا لا نسلم ان التفضيل بالتعظيم قبيح مطلقا
بل ذلك ان ثبت قبحه فانما يقبح ممن يتصور في حقه النفع والضرر واما من يستحيل عليه النفع والضرر فلا قال
واحتج بكون التكليف الى آخره اقول هذا الكلام لا تعلق له باصل المسألة بل هو حكاية ادلة نفاة التكليف
الاول ان العبد مجبور مضطر لما تقدم من انه لا اختيار له وتكليف المجبور قبيح والثاني انه لو كلف الشارع المكلف
بفعل فذلك التكليف اما ان لا يكون لغرض او يكون لغرض والقسمان باطلان اما الاول فلانه عبث والعبث
على الله تعالى محال واما الثاني فلان ذلك الغرض اما ان يكون عايدا الى الله تعالى او الى غيره والاول محال لاستغنائه
عن الغرض وتعاليه عنه علوا كبيرا وكذا الثاني لان ذلك الغرض ليس الا حصول اللذة والله تعالى قادر على ايصاله
اليه ابتداء فيكون التكليف عبثا وتقرير الجواب عن الاول منع الجبر لان تكليف المجبور انما يمتنع ان لو كان

محال

فعله محلا لما يعرض وقد تقدم بطلانه ومع ذلك فليس الغرض من تكليف العباد بالطاعات فعل الطاعات حتى ينافيه الجبر
والاضطرار بل حاصل التكليف يرجع عندنا الى حرف واحد وهو انه اعلم من الله تعالى انه خلقهم معرضين للثواب على المطيعين
الذين هم اهل الجنة او نزول العقاب على العصاة الذين هم من اهل النار وعن الثاني انه مبني على ان افعال الله تعالى معللة بالاغراض
وقد تقدم فساده فليس لاحد ان يطلب لمية حكم الله تعالى وعلمه كما قال تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون واعلم
ان هذا الجواب جواب عن الوجه الاول ايضا على ما قدمناه والله اعلم قال الكتاب الثالث في النبوات وما يتعلق بها
الى اخره اقول لما فرغ من كتاب الالهيات شرع في النبويات وما يتعلق بها من عصمة الانبياء وكونهم افضل من الملائكة
واحوال الحشر والجزاء وغير ذلك وابتدأ اولا باثبات النبوة على طريقة الحكماء ثم بين اثباتها على طريقة المتكلمين اما الاول
على الوجه الاول فيتوقف على قواعد وتقريرها ان نقول الانسان لا يستقل وحده بامور معاشه لانه يحتاج الى غذاء
ولباس ومسكن لنفسه ولمن يعوله والشخص الواحد لا يمكنه القيام بمصالح تلك الامور الكثيرة بل لا بد في ذلك من جمع عظيم
من ابناء جنسه يتعاونون ويتشاركون في تحصيلها وتلك المشاركة لا تتم الا بمعاوضة بان يعطي كل واحد منهم صاحبه شيئا في
مقابلة ما ياخذ منه او بمعارضة بان يعمل كل منهما عملا في مقابلة ما ياخذ منه او بمعاوضة بان يعمل كل منهما عملا في مقابلة
عمل الاخر فاذن الانسان بالطبع يحتاج الى اجتماع يؤدي الى صلاح حاله وهو المراد من قولهم الانسان مدني بالطبع وهذا معنى
ثم نقول واجتماع الناس على التعاون لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب
على من يزاحمه في ذلك ويدعوه شهوته وغضبه الى الجور على الغير فيقع من ذلك الهرج ويختل امر الاجتماع اما اذا كان
معاملة وعدل متفق عليهما لم يكن كذلك ولذلك لا بد منهما والمعاملة والعدل لما ... ولان الجزئيات الغير المحصورة
الا اذا كانت لها قوانين كلية وهي الشرع فاذن لا بد من شريعة وهذه قاعدة ثانية اشار اليها بقوله احتاج الى عدل
يحفظه شرع ثم نقول والشرع لا بد له من واضع يبين تلك القوانين ويقررها على الوجه الذي ينبغي وهو
الشارع ثم ان الشارع يجب ان يمتاز عن غيره باستحقاق الطاعة والا لم يكن قوله اولى بالقبول من قول غيره
وذلك الاستحقاق انما يتحقق بان يختص بايات تدل على ان تلك الشريعة من عند ربه وتلك الايات هي معجزاته قولية كانت
او فعلية وهذه قاعدة ثالثة اشار اليها بقوله مدرعة شارع يختص بايات ظاهرة الى اخره ثم نقول ان العوام وسفهاء
العقول يستحقرون مخالفة الشرع فيقدمون عليها عند استيلاء الشوق عليهم الى ما يحتاجون اليه بحسب
الشخص واذا كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب اخروي يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية
ولا بد للنبي ان يوعد المسيء بالعقاب ويعد المطيع بالثواب وهذه قاعدة رابعة اشار اليها بقوله يوعد المسيء
الى اخره فعلم مما ذكرنا انه لا بد للانسان من نبي موصوف بهذه الصفات قال الثاني في امكان المعجزات الى اخره اقول
لما بين ان النبي لا بد له من معجزة شرع في بيان المعجزة وامكانها والمعجزة عبارة عن امر خارق للعادة مقرون بالتحدي
اي بالدعوى مع عدم المعارضة فقوله امر يدخل فيه الفعل والترك فان المعجزة قد تكون اثباتا بالشيء وقد يكون
تركا للشيء كما سيجيء فقولنا خارق للعادة ليحصل به الامتياز عن الامر الذي يفعله المدعي للنبوة وعن الذي يفعله
غير المدعي لها وقولنا مقرون بالتحدي ليمتاز عما يفعله الكاذب معجزة من مضى من الانبياء حجة لنفسه كانا لما اشترطنا
ان يكون اظهار الامر الخارق للعادة مقرونا بالتحدي لا يمكن للكاذب ان يجعل معجزة الانبياء الماضين حجة لنفسه

كتاب الثالث

في امكان المعجزات

لكون

[illegible] لكون اظهارها غير مقرون بالتحدي وليتميز ايضا عن الخوارق التي تظهر على يد الانبياء قبل البعثة
كالاحوال التي ظهرت على محمد صلى الله عليه وسلم قبل البعثة وكالنور الذي كان يظهر في جبين ابيه وتسمى ارهاصا وعن
الكرامات وقولنا مع عدم المعارضة ليمتاز عن السحر والشعبذة وعلم مما ذكرنا ان التعريف المذكور في المتن لا يخلو
عن تساهل ومنهم من زاد في تعريف هذا الحد فقال المعجزة امر خارق للعادة مع عدم المعارضة مقرون
بالتحدي بتصديقه الى التحدي احترازا عن الخارق المكذب كما لو انطق جمادا او ميتا بانه كاذب فاجتنبوه
وقيل ان مثل ذلك لا يقدح لكنه بحث اخر قال مثل ان يمسك عن القوت الى اخره اقول
لما عرف المعجزة مثلها بامور بعضها ترك وبعضها فعل الاول ان يمسك عن القوت ولا يتناول الغذاء مدة غير معتادة
وهذا ليس بمستحيل اذ لا امتناع في ان يكون استغراق نفس العارف في محبة الله تعالى وانصرافها عن العلائق
الجسمانية بالكلية وانجذابها الى عالم القدس سببا لان تنزل منها الى القوى الجسمانية هيئات تمنعها عن الاشتغال
بافعالها التي منها الهضم والشهوة والتغذية وغير ذلك فلا يحصل الجوع وكيف يستبعد ذلك ونحن نعلم ان الخوف
الشديد ربما اوجب سقوط الشهوة وفساد الهضم واختلال افعال الطبيعة وذكر المصنف لدفع الاستبعاد نظيرا
اخر وهو ان المريض قد يبقى في المرض الحاد من غير تناول الغذاء مدة لو انقطع مثل ذلك الغذاء عنه في حال غير ذلك
المرض لهلك والسبب في ذلك هو ان الحرارة الغريزية في تلك الحالة مشغولة بتحليل الاخلاط الفاسدة فلا تفرغ لتحليل
المواد المحمودة والرطوبات الاصلية فاذا جاز ذلك هناك فليجز ان يكون ههنا ايضا كذلك بل هذا اولى لان
النفس ههنا مستكملة فلا استبعاد ان تقوى عند استكمالها على حفظ المزاج الاصلي عن التحلل والى هذا المعنى
وقع الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني ويروى ابيت ربي يطعمني ويسقيني ومن امثلة
الخوارق الاخبار عن الغيب وبيان امكانه بوجهين احدهما اجمالي وهو انا علمنا بالتجربة ان الانسان قد يطلع
على الغيب حالة النوم فاطلاعه عليه في غير تلك الحالة ليس ببعيد لان النائم هو كالميت باطل الحركة والادراك فاذا
امكن له الاطلاع على الغيب فالمدرك الكامل اولى بهذا الاطلاع وهذا ليس استدلالا لصحة احد الحالين
على القطع بصحة في الاخرى بل على دفع استبعاد منكر الوجه الثاني تفصيلي وهو مبني على مقدمتين احديهما
ان العقول والنفوس السماوية عالمة بالجزئيات الا ان العقول عالمة بها على وجه كلي والنفوس على وجه جزئي وذلك
لانها علل واسباب لوجودات تلك الحوادث الجزئية ومدركة لذواتها على ما سبق والعلم بالعلة موجب العلم
بالمعلول فيلزم من ذلك كون العقول والنفوس الفلكية عالمة بجميع ما يحصل في هذا العالم من الجزئيات المتوقفة
على ذواتها وثانيتهما ان النفوس الناطقة لا يمتنع عليها استفادة العلم بالجزئيات من تلك العقول والنفوس
وذلك لانه اذا حصل لها اتصال بالملائكة العظام المنتقشة بصور الجزئيات الواقعة في هذا العالم ترتسم
هي ايضا بتلك الصور والمراد من هذا الاتصال صيرورة النفس مستعدة استعدادا تاما لقبول تلك العلوم
وهذا الاتصال مشروط بشرطين وجودي وهو كون النفس قوية وعدمي وهو زوال المانع وهو الشواغل
الحسية فاذا ارتسمت النفس بتلك الصور فقد تنتقل الصور منها الى القوة المتخيلة وتنتقل منها الى الحس المشترك
واذا انتقلت الى الحس المشترك صارت محسوسة وهو المراد بالوحي عند الحكماء وقد يشتد هذا الاتصال

نسمع حينئذ كلاما منظوما من مخاطب مشاهد بان تركيب المتخيلة صورا مناسبة لتلك التعقلات ثم انحدرت
تلك الصور الى لوح الحس المشترك فحصل حينئذ صوت وسماع كلام وان لم يكن الشيء من ذلك وجود في الخارج
فان قيل صحة ما ذكرتم يتوقف على احساس الحس المشترك بما لا وجود له في الخارج وهو ممنوع قلنا
الدليل على ذلك ان قوما من المرضى والمبرورين قد يشاهدون صورا محسوسة ظاهرة حاضرة وتلك الصور ليست
معدومة اذ المعدوم لا يشاهد ولا موجودة في الخارج والا لشاهدها غيرهم فهي اذن موجودة لا في الخارج بل في قوة جسمانية
لكونها جزئية واحساسها اما بالقوة الباصرة وهو باطل لانه قد يكون اعمى وقد يشاهدها بالليل واما بالحس المشترك
وهو المطلوب ثم ان ارتسامها فيه ليس بسبب ورودها من خارج اذ لا وجود لها فيه فورودها عليه يكون من
الداخل وذلك بان يكون في خزانة الخيال صور مخزونة بواسطة تركيب القوة المخيلة المتصرفة في خزانة الخيال فينتقل
من الخيال الى الحس المشترك ومن انواع الخوارق هو ان يفعل النبي ما لا يفي به قوة امثاله مثل ان يمنع الماء من جريانه
ويفجر الماء من بين اصابعه واناملة وذلك لانه لا يستبعد ان يكون لبعض النفوس خاصية لاجلها تتمكن من التصرف في هذا العالم
ويكون تلك النفس لكلية هذا العالم كنفسنا الى بدننا وكلما كان الشيء اكثر مناسبة لمزاجه الخاص كان تاثير النفس فيه اقوى
ولهذا كان ما يؤثر النفوس في عالم العناصر اكثر من ما يؤثر فيها في عالم الافلاك قوله هذا على رأي الحكماء اي ما ذكرناه من اثبات
النبوة وامكان المعجزات مبني على رأي الحكماء واما على رأي المتكلمين فالوجه ان يقال ان الله تعالى فاعل مختار فله ان يخص بعض
الاشخاص بالنبوة ويظهر على يديه انواع المعجزات قال الثالث في نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم الى الخلق اقول لما فرغ من
اثبات مطلق النبوة شرع فيما هو المقصود من الباب وهو نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم وقد ابتنت ذلك بطرق ثلاث الاول
وعليه التعويل هو انه عليه السلام ادعى النبوة وظهرت المعجزة على وفق دعواه وكل من كان كذلك كان نبيا ينتج انه عليه
السلام نبي حقا اما الصغرى فالدليل على انه ادعى النبوة هو الاجماع والتواتر ودليل اظهار المعجزة وجوه احدها ان القرآن ظهر عليه
للتواتر والقرآن معجز لانه عليه السلام تحدى العرب الذين هم في غاية الفصاحة بالقرآن وهم عجزوا عن معارضته وكل ما كان كذلك
كان معجزا واما قلنا انه عليه السلام تحداهم بالقرآن لتواتر الآيات الدالة على ذلك كقوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على
ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله الاية وقوله وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله واما قلنا
انهم عجزوا عن معارضته لان دواعيهم كانت متوفرة على الاتيان بالمعارضة ولم ياتوا بها وذلك يدل على عجزهم عنها وثانيها
انه عليه السلام اخبر عن المغيبات المستقبلة والماضية وذلك معجز اما اخباره عن المغيبات المستقبلة فمنها ما ورد
في القرآن ومنها ما ورد في الاخبار اما الذي ورد في القرآن فمنه قوله تعالى وهم من بعد غلبهم سيغلبون وكان كما اخبر
لان الروم قد غلبوا فارس بعد غلبتهم على الروم وقوله تعالى ان الذي فرض عليك القرآن لرادك الى معاد اي الى مكة
وقد رده الله تعالى اليها وقوله قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد وقد وقع ذلك لان المراد من القوم اولي
الباس عند بعضهم بنو حنيفة وقد دعا ابو بكر الى قتالهم وعند الآخرين هم فارس وقد دعا عمر رضي الله عنه الى قتالهم وقوله
تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض والمراد منهم الصحابة بدليل قوله منكم
وبدليل قوله وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا وكانوا هم الخائفين في صدر الاسلام واما الذي ورد في الاخبار
فمنه قوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة وكانت خلافة الخلفاء الراشدين هذا القدر

وقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وهذا اخبار عن بقائهما بعده وقوله عليه السلام لعمار
يقتلك الفئة الباغية فقتل مع علي يوم صفين وهذا يدل ايضا على خلافة علي كرم الله وجهه وقوله للعباس حين
اسر افد نفسك فانك ذو مال فقال لا مال عندي فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اين المال الذي دفعته بمكة الى
ام الفضل وليس معكما احد وقلت ان اصبت في سفري فللفضل كذا ولعبد الله كذا فقال العباس والذي
بعثك بالحق ما علم بهذا احد غيري واني لرسول الله واسلم ومن ذلك اخباره عن موت النجاشي واخباره عليه السلام عما
يحدث من الفتن كما سيبغداد وعلامات القيامة وغيرها كنار بصرى وهي موضع بالشام اما ما سيبغداد فقد
اخبر عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله تنزل اناس من امتي بغائط يسمونه البصرة عند نهر يقال له دجلة يكون
عليه جسر يكثر اهلها ويكون من امصار المسلمين فاذا كان اخر الزمان جاء بنو قنطورا عراض الوجوه صغار الاعين
حتى ينزلوا على شط النهر الى اخر الحديث واما نار بصرى فقد اخبر عنها في قوله عليه السلام لا تقوم الساعة حتى تخرج
نار من ارض الحجاز تضيء اعناق الابل ببصرى قال بعض الشارحين لهذا الحديث ان هذه النار قد حدثت في زماننا
لانه تواتر ممن شاهد الحال ان نارا خرجت من الحجاز وقربت من المدينة فخمدت واشتعلت حتى احرقت اكثر بنيان المدينة
وبقيت نحوا من خمسين يوما تتقد وكان ذلك في رمضان من سنة اربع وخمسين وستمائة قوله وما كان من
اقاصيص الاولين اي واخباره عما كان من قصص الاولين وتواريخ المتقدمين بحيث لم يتمكن احد من تخطئته
الوجه الثالث انه عليه السلام قد بلغ في الحكمة النظرية كمعرفة ذات الله تعالى وصفاته واسمائه واحكامه
وفي الحكمة العملية وهي علم الاخلاق وتدبير المنزل وسياسة المدن هذا المبلغ العظيم نعته من غير تعلم لانه
ظهر من قبيلة ما كانوا من اهل العلم وكان من بلدة ما كان بها احد من العلماء ولم يتفق له سفر من بلده الا مرتين
الى الشام مدة قليلة ولم يذهب الى بلدة احد من العلماء والحكماء حتى يقال انه عليه السلام تعلم العلم منه والاقل
انبياء واعجازه ذلك ظاهر قوله وبلوغه هذا المبلغ عطف على قوله لانه اتى بالقرآن الوجه الرابع
انه نقل عنه معجزات اخر كانشقاق القمر وتسليم الحجر ونبوع الماء من اصابعه حين احتاج اصحابه الى الماء وشكاية
الناقة عنده كثرة العمل وقلة العلف وشهادة الشاة المسمومة التي اهديت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
الى غير ذلك من المعجزات المذكورة في كتاب دلائل النبوة وكتب الاحاديث وكل واحد منها وان لم يبلغ مبلغ التواتر
لكن القدر المشترك بينها وهو الاعجاز متواتر وبه يحصل المطلوب هذا كله في بيان الصغرى واما الكبرى وبيان ان
كل من ادعى النبوة واظهر المعجزة فهو نبي فلان المعجزة لما عجز الخلق عنها كان ذلك فعلا لله تعالى خلقه الله تعالى عقيب
دعواه لتصديق المدعي ومثاله انه اذا جلس ملك على سرير مملكته في محفل عظيم فقام واحد في ذلك المحفل
وقال انا رسول هذا الملك الى اهل مملكته ثم قال ايها الملك ان كنت صادقا في هذه الدعوى فافعل شيئا
على خلاف عادتك فاذا فعل الملك في تلك الساعة فعلا على خلاف عادته علم الحاضرون بالضرورة صدق ذلك المدعي
فكذلك ههنا ان محمدا عليه السلام قال اني رسول الله اليكم جميعا ثم قال يا الهي ان كنت صادقا في
هذه الدعوى فاجعل القمر منشقا بنصفين فاذا انشق علم كل احد بان الله تعالى انما شقه لاجل تصديق
المدعي واعترض عليه بوجوه الاول لا نسلم ان الفاعل لهذه المعجزات هو الله تعالى ولم لا يجوز ان يكون لخاصية

من الجن والشياطين والثاني لو خلق الله تعالى هذه المعجزات لاجل التصديق لكان افعاله تعالى معللة بالاغراض وانه محال
والثالث لا نسلم ان كل من ظهر على يده المعجز كان رسولا والتمسك بالمثال المذكور ضعيف لان مخالفة الملك العادة
جاز ان يكون لسبب اخر اتفق وقوعه عقيب الدعوى ولو سلم كونها معللة بالتصديق لكن لم قلتم انه في حق الغايب
ايضا كذلك والجواب عن الاول على اصول المعتزلة ان المدعي لو كان كاذبا لوجب على الله تعالى ان يمنع ظهور المعجز على
يده منعا للعباد من الوقوع في الضلالة وعلى اصول الاشاعرة هو ان الدليل قد قام على ان المؤثر في جميع الممكنات هو الله
تعالى واذا كان كذلك كان الفاعل لهذه المعجزات هو الله تعالى وفيه نظر وعن الثاني ان بين العلة والمعرف فرقا
ونحن لا ندعي ان خلق المعجز انما كان لغرض التصديق بل نقول خلق المعجز يعرف قيام التصديق بذات الله تعالى وعن
الثالث انا نقول ان دلالة المعجز على الصدق امر معلوم بالضرورة والمقصود من ذكر المثال التنبيه على
صدق قولنا ان هذا المعجز معلوم بالضرورة لا التمسك والقياس والطريق الثاني في اثبات نبوته عليه السلام الاستدلال
بسيرته واوصافه التي تواترت الينا وهي كثيرة احدها ملازمة الصدق من اول العمر الى اخره فانه ما
سمع منه كذبا البتة ولو صدر عنه الكذب لنقلته اعداؤه وثانيها ترك الدنيا والاعراض عن زخارفها على الدوام
حتى ان قريشا عرضوا عليه المال والزوجة وامثال الرياسة ليترك هذه الدعوى فلم يلتفت اليها وثالثها
انه كان في اعظم الدرجات في السخاوة حتى انه تعالى عاتبه عليها فقال ولا تبسطها كل البسط ورابعها انه كان
في غاية الفصاحة والبلاغة حتى ان فصاحته قد ابكمت مصاقع الخطباء من العرب ولهذا قال اوتيت جوامع الكلم قيل
خطيب مصقع اي بليغ وخامسها انه عليه السلام تحمل في اداء الرسالة انواع المشاق والمتاعب ومع
ذلك كان مصرا على دعوى الرسالة ولم يظهر في عزمه فتور ولا في امره قصور وسادسها انه عليه السلام
كان مع اهل الدنيا في غاية الترفع ومع الفقراء والمساكين في غاية التواضع وكل واحد من هذه الصفات وان كانت لا تدل
على النبوة لكنا نعلم قطعا ان مجموعها لا يحصل الا للانبياء والجميع في قوله فجميع سيره مبتدا او قوله لا يكون الا
للانبياء خبره وهذه الطريقة هي التي اختارها الجاحظ وارتضاها الغزالي قال وقالت البراهمة
الى اخره اقول البراهمة وهم قوم من اهل الهند انكروا النبوة مطلقا واحتجوا بان الافعال
اما ان يكون حسنها معلوما او يكون قبحها معلوما او لا يكون شيء منهما معلوما فان كان حسنها معلوما كان نفعلها سواء
ورد به الشرع او لا فلا حاجة بنا الى تعريف الشرع وان كان قبحها معلوما كان مردودا وان توقف فيه
العقل فلا يخ اما ان يكون في محل الحاجة او ليس في محل الحاجة سواء كان اضطراريا كالتنفس في الهواء او غير
اضطراري كاكل ما يحتاج اليه اكله فان كان الاول حسن الانتفاع به سواء ورد به الرسول او لا لما تقرر في العقل من
حسن الانتفاع بما يخلو عن امارة الضرر وان كان الثاني قبح الانتفاع سواء وجد الرسول او لا لانه اقدام
على ما يحتمل الضرر من غير حاجة اصلا وايضا ما كان فالتبري مستغن عنه وكلما استغنى عنه كان فعله عبثا
والعبث على الله تعالى محال والمندوحة السعة واريد به هاهنا الاستغناء وفي المثل ان في المعاريض لمندوحة
عن الكذب والجواب ان لبعثة الانبياء فوايد كثيرة لا يهتدي اليها مجرد العقل منها تقرير الحجة وتركيبها
في الامور الدينية فانها ان لم تكن معلومة عند الخلق فالمبلغ ظاهر وان كانت معلومة فالفايدة تاكيد العقل

بالنقل ومنها ان ازالة الشبهة فانه قد يعجز الانسان عن حل شبهة وقعت له في مسئلة من المسائل والرسول يزيلها ومنها
ان يبين حسن ما يتردد العقل في حسنه مع قطع النظر عن الاحتياج اليه والاستغناء عنه ومنها ان يفصل ما يحكم
العقل بحسنه اجمالا فان العقل وان حسن اصل الطاعة لكن لا تعلم كيفيتها بمجرد العقل فالرسول يبين ذلك ومنها
ان يعين للناس وظايف الطاعات والعبادات لتكون تذكيرا للمعبود اما متكررة ليستحفظ التذكير بالتكرير كالصلاة
والصوم او غير متكررة كالحج مثلا ومنها ان يشرع قواعد العدل الذي يقتضي حفظ نوع الانسان وبقاؤه وبه يحصل
نظام العالم فانه لا بد في المعيشة من علم الاخلاق والسياسة ولهذا قال الله تعالى خذ العفو وامر بالعرف واعرض
عن الجاهلين والبواقي ظاهرة قال وقالت اليهود الى اخره اقول انكرت اليهود خذلهم
الله تعالى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم واستدلوا على ذلك بان الله تعالى لما شرع شريعة موسى فاما ان يكون قد بين فيها
ان شرعه سينسخ وينقطع او لم يبين فيها ذلك والاول باطل والا لتواتر واشتهر كتواتر اصل دينه لان كل واحد منهما من
الامور العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقله والثاني باطل بالاجماع واما الثاني فلا يخ اما ان يكون قد بين فيها انها
دايمة ما قدام الى يوم القيامة او لم يبين هذا ولا ذاك والثاني باطل والا لوجب ان يجب الاتيان بمقتضى شرعه في الاعمال الا مرة
واحدة لان مقتضى الامر المطلق يحصل بالفعل مرة واحدة والتالي باطل بالاجماع فتعين الاول وحينئذ يجب
ان يكون شرع موسى دايما ونسخه ممتنعا والا لزم الكذب على الله تعالى وعند ذلك يحصل المطلوب وجوابه
ان يقال لم لا يجوز ان يكون في شرع موسى ما يدل على جواز نسخه قولهم لو كان كذلك لعرف ذلك بالتواتر كما عرف اصل
ذلك الدين قلنا لا نسلم وجوب التواتر والقياس على اصل الدين غير مستقيم لجواز ان يكون توفر الدواعي الى
نقل جواز نسخه سلمنا بطلان هذا القسم لكن لم لا يجوز ان يكون في دينه ما يدل على دوامه ظاهرا قولهم لو حصل نسخه
قلنا لا نسلم ولم لا يلزم امتناع النسخ انما يلزم لو دل عليه قطعا واما اذا دل عليه ظاهرا فلا قال الرابع في عصمة الانبياء
الى اخره اقول الاختلاف في هذه المسئلة واقع في موضعين الاول ما يتعلق باعتقاد الانبياء عليهم السلام واعلم
ان الجمهور اتفقوا على ان الانبياء بعد الوحي معصومون عن الكفر الا الفضيلية من الخوارج فانهم يجوزون الكفر على الانبياء
وذلك لانهم يجوزون صدور المعصية عنهم وكل معصية كفر عندهم فبهذا الطريق جوزوا صدور الكفر عنهم ومن الناس
من لم يجوز الكفر لكن جوز اظهار الكفر تقية اي احترازا عن الهلاك بل اوجبوه واحتجوا على ذلك بان اظهار الاسلام اذا
كان يقتضي الى القتل كان اظهاره القاء للنفس في التهلكة وهو حرام لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وهذا المذهب
ظاهر البطلان لانه يؤدي الى اخفاء الدين بالكلية اذ لو جاز لكان اولى الاوقات بذلك وقت ظهور الدعوة لان الخلق في ذلك
الوقت يكونون منكرين له فكان يلزم ان لا يجوز لاحد من الانبياء اظهار الدعوة الثاني ما يتعلق بافعالهم وفيه مذاهب
الاول قول الحشوية وهو انه يجوز عليهم الاقدام على الكباير والصغاير الثاني انه لا يجوز عليهم تعمد الكبيرة
البتة ويجوز تعمد الصغيرة بشرط ان لا يكون منفرا كالتطفيف بحبة وسرقة لقمة الثالث لا يجوز الكبيرة
ولا الصغيرة عمدا ولا سهوا وهو مذهب الروافض الرابع لا يجوز عليهم الكباير عمدا ولا سهوا واما الصغاير
فيجوز صدورها عنهم سهوا وهو مذهب اصحابنا رحمهم الله قال لنا لو صدر عنهم الى اخره اقول
احتج اصحابنا على امتناع صدور المعصية عن الانبياء سهوا كان كفرا او ذنبا اخر بوجوه الاول لو صدرت

عنهم معصية لوجب علينا اتباعهم في تلك المعصية لقوله اتبعوه والثاني باطل لان الامر بالفسق لا يليق بالحكيم ولانه نقض
في الجمع بين الحرمة والوجوب الثاني لو صدر عنهم المعصية لكانوا معذبين باشد العذاب والتالي باطل والا لكان النبي اقل درجة
من عصاة الامة وذلك غير جائز بيان الملازمة ان صريح العقل يحكم بان من كانت نعم الله تعالى عليه اكثر كان صدور الذنب عنه افحش
ويؤكده من النقل وجوه احدها قوله تعالى يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وثانيها
ان العبد يحد نصف حد الحر وثالثها ان المحصن يرجم اذا زنى وغيره يجلد الوجه الثالث لو صدر عنهم معصية لكانوا من حزب
الشيطان لان كل من فعل معصية فقد فعل ما اراده الشيطان ورضيه وكل من فعل ما رضي به الشيطان فهو من حزب الشيطان
الوجه الرابع لو صدر عنهم ذنب لم تقبل شهادتهم لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا والتالي باطل والا لكان النبي
ادنى حالا من عدول الامة وللقائل ان يمنع الملازمة اذ ليس كل فسق مما يقدح في الشهادة فان الصغيرة من غير اصرار عليها لا تقدح
فيها الوجه الخامس لو صدر عنهم الذنب لوجب زجرهم وايذاؤهم للدلائل على ذم العصاة وزجرهم والتالي باطل لقوله تعالى
والذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة الوجه السادس لو صدر الذنب عن الانبياء لانعزلوا عن النبوة لان المذنب
ظالم والظالم لا يستحق عهد النبوة لقوله تعالى حكاية عن خطابه لابراهيم قال اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي
قال لا ينال عهدي الظالمين فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالعهد عهد الامامة دون عهد النبوة وسياق الاية على عهد الامامة اظهر قلنا
لا نزاع في ذلك وانه لا يضرنا لان عهد الامامة اقل درجة من عهد النبوة فاذا لم يصل عهد الامامة الى المذنب العاصي فان لا يصل
اليه عهد النبوة اولى قال واما قوله تعالى عفا الله عنك الى اخره اقول استدل من جوز المعصية على الانبياء بايات
وقصص اما الايات فمنها قوله تعالى خطابا لمحمد عليه السلام عفا الله عنك لم اذنت لهم فان العفو يدل على تقدم ذنب وقوله
تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر وقوله تعالى ووضعنا عنك وزرك وقوله تعالى واستغفر لذنبك وقوله
تعالى ووجدك ضالا فهدى واجيب عن الايات اجمالا وتفصيلا اما الاجمالي فهو ان المراد بالذنب ترك الافضل والاولى
كما قيل حسنات الابرار سيئات المقربين فان قيل لو كان ترك الاولى ذنبا لزم ان يعاقبوا في جميع افعالهم وعباداتهم
اذ لا عبادة الا والاولى يلزم منه فوات مصلحة او حصول مضرة لا يمكن احتمالها واما التفصيلي فالجواب عن الاية
الاولى بان المراد منه التلطف في الخطاب كما يقال ارايت رحمك الله وغفر لك وان لم يكن هناك ذنب وعن الثانية بان المراد ذنب
الامة على حذف مضاف وجعل اللام في لك للتعليل اي ليغفر لاجلك ما تقدم من ذنب امتك وعن الثالثة بان الوزر الثقل
والمراد به في الاية هو الغم الذي كان للنبي بسبب اصرار قومه على الشرك وضعف اصحابه فلما اعلى الله كلمته وشد ازره وضع
عنه وزره ويؤكده قوله تعالى فان مع العسر يسرا وعن الرابعة بان المراد ان اذنبت فاستغفر لذنبك كقوله تعالى
يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا فانه لم يرد به ان الكل مذنبون وانما المراد حثهم على التوبة ان اذنبوا وعن
الخامسة بان المراد الضلال عن طريق مكة لا في الدين بدليل قوله تعالى ما ضل صاحبكم وما غوى واما القصص
فاحدها قصة ادم وهو مشهور ظاهر في صدور الذنب عنه ولهذا قال تعالى وعصى ادم ربه فغوى واجيب
بان هذه الواقعة انما وقعت قبل النبوة ويدل عليها وجهان الاول انه لا امة له حين صدر الذنب عنه اذ لو كان
له امة فاما ان يكونوا من الملائكة او البشر والاول باطل بالاجماع وكذا الثاني لانه ما كان معه في الجنة من البشر الا حواء
والخطاب كان ياتيها من غير واسطة ادم بدليل قوله ولا تقربا هذه الشجرة فلم يكن ادم رسولا اليها والثاني
قوله تعالى وعصى ادم ربه فغوى ثم اجتباه ربه وذلك يدل على ان الاجتباء انما حصل بعد واقعة الذنب لان كلمة ثم للتراخي

في عبادة اخرى قلنا العتاب
ترك الافضل انما يتوجه

الثامنة

الثامنة قصة ابرهيم والاستدلال بها من وجوه احدها انه اعتقد الكوكب ربا كما اخبر الله تعالى بقوله فلما جن عليه
الليل راى كوكبا قال هذا ربي واجيب بان ابرهيم انما ذكره على سبيل الفرض ليبطله بعد ذلك كما لو احد منا اذا اراد
ان يبطل القول بقدم الاجسام فيقول لو كان الجسم قديما ثم يقول لو كان قديما لم يكن متغيرا فكذا هنا
قال هذا ربي كما يقولون ثم قال لا احب الافلين اي لو كان ربا لما تغير وثانيها انه حطم الاصنام واسند الى الصنم
الكبير وقال بل فعله كبيرهم هذا وهذا يدل على صدور الكذب عنه واجيب بوجهين احدهما ان ابرهيم لم يقصد
بذلك نسبة الفعل الصادر عنه الى الصنم وانما ذكر ذلك على سبيل الاستهزاء والاخر ان ابراهيم غاظته تلك الاصنام
حين ابصرها مزينة وكان غيظه من كبيرها اشد بما راى من زيادة تعظيمهم له فاسند الفعل اليه لانه هو السبب
في الحطم وثالثها انه نظر في النجوم وهو حرام واجيب بمنع الحرمة فان من نظر في النجوم ليستدل على توحيد الله تعالى
ويعرف بذلك صنع الله تعالى كان من اعظم الطاعات ورابعها انه قال اني سقيم مع انه كذب واجيب بمنع الكذب
ولعله كان سقيما في تلك الساعة او لعله اراد به السقم الاستقبالي القصة الثالثة قصة يوسف عليه السلام والاستدلال
بها من وجوه احدها انه اخفى حريته نفسه وصبر على العبودية مع ان اظهار الحرية سيما على الانبياء واجب واجيب بان اظهار الحرية
انما يجب اذا لم يكن فيه خوف ضرر وليس كذلك ههنا لان يوسف ظن انه يقتل عند اظهار الحرية فلم يظهرها خوفا من
القتل وثانيها ان يوسف هم بزليخا اي قصد الى مجامعتها ولا شك انه معصية واجيب بان الهم امر جبلي
لا اختياري لانه مما تقتضيه الطباع البشرية والخواطر الانسية والفعل لم يقع عقيبه فلا يكون فيه ذنب وثالثها
ان يوسف جعل السقاية في رحل اخيه بنيامين واتهمه بالسرقة وذلك تزوير ومعصية والسقاية المشربة التي كان يسقى
بها واجيب بان جعل السقاية واخفاءها في رحل اخيه كان بمواطاة واتفاق من اخيه ايضا فانه روي ان بنيامين
لما عرف يوسف قال لا افارقك فقال يوسف لا يمكن ذلك الا بعد ان ارميك بالسرقة فقال افعل ما شئت واما قصة اخوة
يوسف معه على ما هو المشهور فلا حجة فيه لان نبوتهم مشكوك فيها وعلى تقدير تسليم النبوة جاز ان يكون صدور الذنب
عنهم قبل النبوة القصة الرابعة قصة داود وهي ان داود وقع بصره ذات يوم على امرأة جميلة فعجب منها فسال
عنها فقيل انها امرأة اوريا فاحب ان يقتل ليتزوج بها وكان اوريا مع ابن اخت داود في جيش فارسل اليه وامره بالسعي
في قتله فلما قتل وانقضت عدته تزوجها داود فلما فعل ذلك جاء ملكان في صورة خصمين من بني ادم لا من الباب المعهود
للبيت بل صعدا حائط المحراب فنبهاه داود على ذنبه الصادر عنه كما انبا الله تعالى عنه بقوله وهل اتاك نبؤ الخصم اذ تسوروا
المحراب الى قوله فاستغفر ربه وخر راكعا واناب والجواب بان هذه القصة لم تثبت صحتها على هذا الوجه المذكور
يدل عليه ما روي عن علي كرم الله وجهه من حدث بحديث داود على ما يرويه القصاص جلدته مائة وستين وهو حد الفرية
على الانبياء والاية تحتمل وجها اخر وهو ان المراد بالخصم جماعة تسوروا وافزعوا داود قاصدين للاغتيال فلما راوه
مستيقظا خافوه فاخترعوا عند ذلك خصومة لا اصل لها وزعموا انهم قصدوه لاجلها كما ذكر في الاية قال
واما قبل الوحي الى اخره اقول اختلفوا في وجوب عصمة الانبياء قبل البعثة وذهب المحققون الى وجوب العصمة عن الكفر
واما فعل الكبيرة فانما يجوز على سبيل الندرة كقصة اخوة يوسف على القول بنبوتهم ولكن اذا كانوا يتوبون عنه ويشتهر
حالهم فيما بين الخلق بالصلاح واما الاصرار على الكبائر بحيث يصيرون مشتهرين بالخلاعة فذلك غير جائز لانه يوجب

والنظر في النجوم

ابن يامين

ابن يامين

عدم الوثوق بقولهم وفعلهم فلا يفيد بعثتهم واما العصمة عن الصغاير قبل البعثة فليست بواجبة عند الاكثر وذهبت
الروافض الى وجوب العصمة قبل البعثة وبعدها عن الكباير والصغاير قال تنبيه العصمة ملكة نفسانية الى اخره
اقول اختلفوا في معنى العصمة وذهب الحكماء وبعض المتكلمين الى انها عبارة عن ملكة نفسانية تمنع صاحبها عن الفجور
والمعاصي وهذه الملكة تتوقف على العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات والمنافسة عند المثالب وهي العيوب وتتاكد العصمة
في الانبياء بثلثة امور الاول تتابع الوحي والثاني الاعتراض على ما صدر عنهم سهوا والثالث العتاب على ترك الاولى وانما
قال في الانبياء لان عصمة غير الانبياء لا يشترط فيها الوحي فان كثيرا من الامة يقولون بعصمة حوا ومريم وفاطمة مع عدم الوحي
اليهم وقيل العصمة كون الشخص بحيث يمتنع منه الذنب لاجل خاصية تكون في نفسه او في بدنه وهذا باطل بالعقل
والنقل اما العقل فلان الامر لو كان كذا لما استحق المعصوم على عصمته مدحا وليبطل الامر والنهي والثواب والعقاب
واما النقل فلقوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم وقوله تعالى ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم وقوله تعالى وما ابرئ
نفسي ان النفس لامارة بالسوء قال الخامس في تفضيل الانبياء على الملائكة الى اخره اقول مذهب اصحابنا
رحمهم الله والشيعة ان الانبياء افضل من الملائكة وقالت الفلاسفة والمعتزلة ان الملائكة السماوية افضل من البشر
وهو مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني وابي عبد الله الحليمي من اصحابنا احتج اصحابنا بوجوه الاول ان الله تعالى امر الملائكة
بالسجود لادم ويلزم من ذلك ان يكون افضل من الملائكة اما المقدمة الاولى فلقوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم
واما الثانية فلان امر الكامل بخدمة [غير الكامل] لا يليق بالحكيم فان قيل لم لا يجوز ان يقال ان السجدة كانت لله تعالى وادم
كالقبلة وحينئذ لا يلزم افضلية ادم قلنا ان ظاهر الاية يدل على ان السجدة لادم وعلى تقدير تسليم ما ذكرتم لا نسلم
[عدم] افضلية ادم حينئذ فان هذا النحو من السجود يدل على زيادة منصب ادم لقوله تعالى حكاية عن ابليس قال ارايتك هذا
الذي كرمت علي ولم يوجد شيء اخر نصرف هذا الكلام اليه سوى السجود الوجه الثاني ان ادم اعلم الملائكة والاعلم افضل
بيان الاول ان ادم كان عالما بالاسماء كلها دون الملائكة لقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها الى قوله قالوا سبحانك لا علم لنا
الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم قال يا ادم انبئهم باسمائهم بيان الثاني قوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين
لا يعلمون الوجه الثالث ان طاعة البشر اشق والاشق افضل بيان الاول ان طاعة البشر مع الموانع كالشهوة
والغضب ووسوسة الشيطان وطاعة الملائكة خالية عنها والفعل مع المانع اشق منه من غير المانع وايضا اكثر طاعات
البشر وتكاليفهم مبنية على الاجتهاد والاستنباط واما تكاليف الملائكة فمبنية على النصوص كما قال الله تعالى لا يسبقونه
بالقول وهم بامره يعملون وايضا فان الملائكة مجبولة على فعل الطاعة بخلاف البشر بيان الثاني قوله عليه السلام افضل
العبادات احمزها اي اشقها وقوله عليه السلام لعايشة اجرك على قدر نصبك واعلم ان هذا الدليل يدل على تفضيل
جميع المطيعين من البشر على الملائكة سواء كانوا انبياء اولا الوجه الرابع التمسك بقوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا
وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين والعالم يطلق على كل المخلوقات تركنا العمل به فيمن لم يكن نبيا من آل ابراهيم وآل عمران فيبقى
معمولا به في حق الانبياء عليهم السلام فان قيل يشكل هذا بقوله تعالى في بني اسرائيل واني فضلتكم على العالمين فان مقتضى ما ذكرتم
ان يدل هذه الاية على تفضيل انبياء بني اسرائيل على محمد عليه السلام فالجواب ان تخصيص اية معينة لا يوجب تخصيص
ساير الايات وايضا شرط العالم ان يكون موجودا ومحمد ما كان موجودا حال وجود بني اسرائيل اما الملائكة فانهم موجو[دون]

وتعريف العصمة

ظ
الوحي

في تفضيل الانبياء على الملائكة

ادم

غير الكامل

عدم

اللهم

على م

ص

حال وجود آل ابراهيم وآل عمران قال احتج اخرون بوجوه الى اخره اقول الذين قالوا بتفضيل الملائكة على
الانبياء تمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون فان سياق هذه
الاية يدل على ان المذكور ثانيا افضل من المذكور اولا الا ترى انه يقال ان فلانا لا يستنكف الوزير من خدمته ولا السلطان
ولا يقال لا يستنكف السلطان ~~ولا يقال لا يستنكف السلطان~~ من خدمته ولا الوزير واجيب اولا بان نفي الاستنكاف
عن الملائكة لا يدل على تفضيلهم على المسيح بل انما ذكرهم بعد المسيح الذي قال النصارى انه ابن الله لقول المشركين انهم
بنات الرحمن وثانيا بان ما ذكرتم انما يقتضي كون جميع الملائكة افضل من المسيح لا ان كل واحد من الملائكة افضل منه
وثالثا بان غاية ما في الباب دلالة الاية على تفضيل الملك بوجه ما ولا نزاع فيه فان للملك اكثر قوة وقدرة من البشر ولا
يلزم منه كون الملك اكثر ثوابا عند الله تعالى ورابعا بان تفضيلهم على المسيح لا يوجب تفضيلهم على محمد عليه السلام
وفيه نظر لان اصحابنا ادعوا تفضيل جميع الانبياء وبذلك تبطل هذه الدعوى الوجه الثاني ان الآيات
المشتملة على ذكر الانبياء والملائكة قدم فيها ذكر الملائكة على ذكر الانبياء كقوله تعالى والمؤمنون كل امن بالله وملائكته
وكتبه ورسله ولقوله تعالى [شهد الله انه لا اله الا هو] والملائكة واولو العلم والتقديم يدل على الشرف بدليل ان الشاعر لما انشد قوله كفى الشيب والاسلام
للمرء ناهيا قال عمر لو قدمت الاسلام واجيب اولا بالمنع لقوله تعالى لن يستنكف المسيح الاية وثانيا بان الواو
لا تفيد الترتيب وفيه نظر لان مجرد التقديم يوجب الشرف ولم يتعرضوا للترتيب الوجه الثالث قوله تعالى
ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته وجه التمسك انه تعالى احتج بعدم استكبار الملائكة عن عبادته على ان البشر
يجب ان لا يستكبروا عنها ولو كان البشر افضل لم يتم هذا الاستدلال فان السلطان اذا اراد ان يقرر على رعيته وجوب
طاعته فانه يقول الملوك لا يستكبرون عن طاعتي فرضها ولا المساكين وبالجملة ان هذا استدلال بالاقوى على الاضعف
واجيب بانه محمول على الزيادة في القوة والقدرة كما تقدم الوجه الرابع قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله
ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك وكذلك قوله تعالى حكاية عن ابليس قال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة ووجه التمسك
بالاول ظاهر واما بالثاني فهو ان ابليس قد غرهما على اكل الشجرة فانه يوصل الى رتبة الملك والعدم الا ان تكونا ملكين
ولولا تفضيل الملك لما امكنه ان يغرهما بذلك واجيب عن الاول بانه يفيد زيادة قوة الملك وقدرته لان المعنى لا اقول
اني ملك فاقدر على ما لا يقدر عليه البشر وعن الثاني انه يدل على تفضيل الملك على ادم وقت مخاطبة ابليس لا على تفضيله بعد
الاجتباء الوجه الخامس مشتمل على نوعين من الاستدلال الاول ان الملك معلم للنبي لقوله تعالى علمه شديد القوى
والمعلم افضل من المتعلم لان المعلم اعلم من المتعلم والاعلم افضل لما تقدم الثاني ان الملك رسول الى النبي والرسول افضل من
المرسل اليه بدليل ان النبي افضل من امته واجيب عن الاول بان جبريل ليس معلما له في جميع الاحكام ومع ذلك فلا
يلزم ان يكون اكثر ثوابا منه وعن الثاني بمنع الكبرى كما ان ارسال شخص الى شخص اخر لا يوجب افضلية الرسول
فان السلطان قد يرسل عبده الى الوزير الوجه السادس ان الملائكة متصفون بصفات كمال لا يتصف بها البشر
فيجب ان يكونوا افضل من البشر ومن تلك الصفات انها ارواح مطهرة عن الشهوة والغضب والحرص الذي هو منشا
الاخلاق الذميمة والبشر غير خالية عنها ومنها انهم سالمون عن الآفات النظرية كالشبه والمغالطات وانواع الخطا
الفكري لان علومهم فطرية آمنة من الغلط وعن الآفات العملية كالاشتغال باللذات الجسمانية والاستغراق فيها ومنها

والملائكة م

لاجل
الملائكة

على م

انهم ناظرون في اللوح المحفوظ مطلعون على الامور الغايبة عنا وعلى مستقبل الاحوال الجارية علينا ومنها ان لهم قدرة
على افعال عجيبة كتحريك الرياح وتقريب السحاب وقلع الجبال وتحريكها من غير ان يعرض لهم فتور ولا كلال ومنها
سبقهم الى الخيرات لكونهم السابقون اسبق في العبادات من البشر والاسبق افضل لقوله تعالى والسابقون السابقون
اوليك المقربون ومنها انهم مواظبون على محاسن الاعمال عاكفون على العبادة لقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم
ويفعلون ما يؤمرون والادوم افضل لانه اشق ومعلوم ان شيا من هذه الصفات لم يوجد في الجسمانيات والحق عند التامل
ان اتصاف الملك بهذه الصفات لا يدل على الافضلية قال السابع في الكرامات الى اخره اقول كرامات الاوليا
جايزة عندنا والمعتزلة ينكرونها ووافقهم الاستاذ ابو اسحق منا لنا التمسك بقصة مريم وقصة اصف بن برخيا
وقصة اصحاب الكهف اما قصة مريم فهي ان زكريا لما كفلها بنى لها غرفة في المسجد الاقصى ووضعها فيها وكان زكريا
كلما دخل على مريم وجد عندها رزقا وهو فاكهة الشتاء في الصيف وفاكهة الصيف في الشتاء مع ان مريم لم تكن رسولا
قال الله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا الاية واما قصة اصف بن برخيا فهي ان اصف
اتى بعرش بلقيس في لحظة واحدة وبينه وبين عرشها مسيرة شهرين مع ان اصف لم يكن نبيا قال الله تعالى قال الذي عنده
علم من الكتاب انا اتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك واما قصة اصحاب الكهف فهي ان الله تعالى ابقاهم ثلثمائة سنة وازيد
في النوم احيا من غير افة مع انهم لم يكونوا انبيا احتج المنكرون بان الخوارق لو ظهرت على يد غير النبي لما تميز النبي عن غيره
والجواب منع الملازمة لان المعجزة يقارن التحدي والدعوى دون الكرامة فلا يلتبس واعلم انه لو قال لا التبس النبي
بغير النبي كان اجود من قوله لا التبس النبي بالمتنبي لان صاحب الكرامة ليس متنبيا قال الباب

الثاني في الحشر والجزاء وفيه مباحث

الاول في اعادة المعدوم الى اخره اقول لما كان الحشر
والجزاء موقوفا على اعادة المعدوم قدمها اولا واتفق المتكلمون من اصحابنا والمعتزلة على جواز اعادة المعدوم
بعينه خلافا للحكماء والكرامية وابي الحسين البصري من المعتزلة الا ان المعتزلة فرعوها على ان الموجود اذا عدم
لم يبطل ذاته المخصوصة بل زالت عنه صفة الوجود بناء على ان المعدوم شي واما اصحابنا فقالوا ان الشي اذا عدم
صار نفيا محضا وعدما صرفا ولم يبق له حالة العدم هوية ولا خصوصية ومع ذلك فان الله تعالى قادر على اعادته
احتج المتكلمون بانه لو امتنع عوده بعد العدم فذلك الامتناع اما ان يكون لماهيته من حيث هي هي او للشي
لوازمها او لعارض مفارق والاولان باطلان والا لامتنع وجوده ابتدا فتعين الثالث وحينئذ عند زوال
ذلك العارض يزول امتناع عوده فيكون لذاته مع قطع النظر عن العوارض ممكنا بل لا هذا العود وهو المطلوب
وفيه نظر لانا لا نسلم ان امتناع العود بعد العدم لذاته يقتضي امتناع الوجود اولا ابتدا لان امتناع عوده بعد
العدم معناه امتناع وجوده الثاني ولا يلزم من امتناع وجوده الثاني امتناع وجوده الاول قال احتجوا
بوجوه الى اخره اقول احتج المنكرون لاعادة المعدوم بعينه بوجوه ثلثة الاول لو صح اعادة المعدوم بعينه
لامكن الحكم عليه بصحة العود والتالي محال لان المعدوم نفي محض وما كان كذلك امتنع الحكم عليه بصحة العود
لان المحكوم عليه يجب ان يكون متميزا عن غيره وكل متميز ثابت فلو صح الحكم على المعدوم لزم كون المعدوم
ثابتا وانه محال الوجه الثاني لو صح اعادة المعدوم بعينه لصح اعادته حال ايجاد الله تعالى مثله من جميع الوجوه
والتالي محال لانه لو اعيد مع حدوث مثله لزم ان لا يتميز احدهما عن الاخر لانه ليس كون احدهما في نفسه هو الذي

كان

كانوا اصحاب الكهف
لم
في اعادة المعدوم
انه
عن غيره

كان معدوما اولى من كون الاخر كذلك وما يقتضي ان يكون الشي لا يتميز عن مثله كان باطلا الوجه الثالث لو صح
اعادة المعدوم بعينه لصح اعادة الوقت الذي وقع فيه ابتدا واعادته في ذلك والتالي باطل لانه لزم حينئذ ان يكون
وقت اعادته هو بعينه وقت ابتدايه فيكون الشي الواحد مبتدا معادا وانه محال والجواب عن الاول ان قولكم
المعدوم لا يصح الحكم عليه باطل اما اولا فلانه لو صح ذلك لزم التناقض لانه حكم عليه واما ثانيا فلانه منقوض بامور احدها
انا نحكم على الممكنات المعدومة في الحال بانها توجد في الاستقبال وثانيها انا نحكم على شريك الباري تعالى بانه ممتنع
وعلى الجمع بين الضدين بانه مستحيل مع ان كلا منهما نفي محض وثالثها انا نحكم على نفس المعدوم بانه ينافي الموجود مع
انه لا تحقق له في الخارج والجواب عن الثاني ان كل مثلين وان كانا مشتركين في تمام الماهية متمايزان بالتشخص في نفس الامر
والا لم يكونا مثلين بل كانا شيا واحدا واذا كان كذلك فنقول ان عنيتم بعدم تميز احدهما عن الاخر عدم التميز في نفس
الامر فممنوع وما البرهان عليه وان عنيتم عدم التميز بالنسبة الى عقولنا واذهاننا فمسلم ولكن لم قلتم بان ذلك محال والجواب
عن الثالث منع استحالة التالي لان اعادة الوقت الاول لا يستلزم كونه مبتدا لان كونه مبتدا امر يعرض له باعتبار كونه غير
مسبوق بالحدوث البتة ولهذا قال المحققون ان الحدوث المبتدا هو ان لا يكون مسبوقا بالحدوث البتة والحدوث المعاد
هو ان يكون مسبوقا بحدوث اخر ولا شك ان ما نحن بصدده مسبوق بحدوث اخر فلا يكون مبتدا قال الثاني
في حشر الاجساد الى اخره اقول اجمع المليون على المعاد الجسماني بمعنى جمع الاجزا بعد تفرقها حق واستدلوا عليه
بان هذا المعنى ممكن في نفسه والصادق اخبر عنه وكلما كان كذلك وجب القول به ينتج ان المعاد الجسماني وجب القول به
وانما قلنا انه ممكن لان الامكان انما يعتبر بالنظر الى القابل والفاعل وهما حاصلان اما بالنظر الى القابل فلان تلك الاجزا
قابلة للاجتماع والتاليف والا لم يتصف بهما قبل التفرق وقبول الجسم للاعراض القايمة به ذاتي له وما بالذات كان
حاصلا ابدا واما بالنظر الى الفاعل فلان ومدلا مرين حاصلين للفاعل احدهما انه تعالى عالم بجميع اجزا كل شخص
والاخر كونه تعالى قادرا على جمعها وخلق الحيوة فيها لانه ممكن والله تعالى قادر على جميع الممكنات فثبت ان المعاد الجسماني
ممكن وانما قلنا ان الصادق اخبر عنه لانه قد ثبت بالتواتر ان النبي عليه السلم كان يثبت المعاد الجسماني ويقول به
صريحا وقد دل عليه كثير من ايات القران كقوله تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة وقوله تعالى ايحسب الانسان ان لن
نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه وقوله تعالى افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور وامثال ذلك كثيرة فان قيل دلالة الالفاظ
غير قطعية فلا يمكن القطع بها فالجواب انه قد ثبت بالتواتر تصريح الانبياء عليهم السلم بظواهر امثال هذه الالفاظ
فيحصل القطع قال قيل لو اكل انسان انسانا اخر الى اخره اقول احتج المنكرون لحشر الاجساد بوجهين الاول
ان انسانا لو اكل انسانا اخر وصار الماكول اجزا من بدن الاكل فلو اعادهما الله تعالى بعينهما فاما ان يكون الاجزا الماكولة معادة
في بدن الاكل او في بدن الماكول واياما كان لا يكون احدهما معادا بعينه وبتمامه وهو خلاف الغرض والتقدير وايضا جعل
الماكول اجزا من بدن احدهما ليس اولى من جعله جزاء من البدن الاخر لانه جز البدن كل واحد منهما قبل العدم في الجملة
ويستحيل جعله جزا منهما معا لاستحالة ان يكون الشي الواحد بعينه جزء البدنين معا الوجه الثاني لو اعيد البدن فلا بد
اما ان يكون اعادته لمقصود او لا لمقصود وكلاهما باطل اما الثاني فلانه يؤدي الى العبث والسفه واما الاول فلان ذلك المقصود
اما الايلام او تحصيل اللذة او دفع الالم والاول لا يصلح ان يكون مقصود الحكيم والثاني باطل لانه ليس في هذا العالم لذة

انه
تاليفها
انه
ظ
كان

بلام

ما لحقيقة مما يحمله لان في هذا العالم ليس بلذة في الحقيقة بل ذلك خلاص عن الالم او انتقال من الم الى اخر اضعف
من الالم والثالث ايضا باطل لانه يحصل بالدعاء على العدم ومع الاعادة حشوا والجواب عن الاول
ان للبدن اجزاء اصلية واجزاء فضلية والانسان في الحقيقة هو الاجزاء الاصلية لا الهيكل المخصوص لان الانسان
شيء واحد باق من اول عمره الى اخره وهذا الهيكل غير باق من اول العمر الى اخره ولان الانسان قد يكون عالما بذاته
المخصوصة وهيكله يكون معقولا عنه في تلك الحالة بل في اكثر احواله والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فالانسان في
الحقيقة اجزاء لطيفة سارية في هذا البدن باقية من اول العمر الى اخره واذا كان كذلك فالمعاد من كل واحد من البدنين
هو الاجزاء الاصلية واما الماكول فاجزاء فضلية من المغتذي فلا تعاد ثم ان الله سبحانه وتعالى يضم يوم القيامة الى هذه
الاجزاء الاصلية التي هي الانسان اجزاء اخرى زائدة كما فعل ذلك في الدنيا والجواب عن الثاني بما تقدم من ان
فعله تعالى لا يستدعي غرضا وعلى تقدير تسليم الغرض فنقول لم لا يجوز ان يكون الغرض هو الالتذاذ قوله
الاستقراء دل على ان اللذة دفع الم ممنوع لما بحث الكيف وجود اللذة الحسية وعلى تقدير تسليم كون اللذة في هذا العالم
دفعا للالم لا نسلم ان لذات الاخرة من جنس لذات الدنيا كالاكل والشرب والاستمتاع وغيرها فيكون تلك اضاد فعا للالم
قلت جاز ان يكون لذات الاخرة مشابهة للذات الدنيا في الصورة ومخالفة لها في الحقيقة وحينئذ لا يلزم اشتراكهما في دفع
الالم قال تنبيه الى اخره اقول ذهب الامام الى انه لم يثبت بدليل قاطع عقلي او نقلي ان الله سبحانه وتعالى يعدم
الاجزاء ثم يعيدها واحتج المخالفون لهذا القول بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فان الاية دلت على ان جميع الاشياء
هالكة الا ذات الله تعالى والهلاك هو الفناء والاجزاء من جملة الاشياء فتكون فانية وجوابه لا نسلم ان الهلاك هو
الفناء فقط بل التفرق ايضا هلاك ونحن ايضا قائلون بالتفرق قال الثالث في الجنة والنار لما ان يكونا الى اخره
اقول اختلف الناس في امكان وجود الجنة والنار مع وجود هذه الافلاك والعناصر احتج المنكرون بانهما اما ان يكونا
في هذا العالم او في عالم اخر والاول محال لانهما لو كانا في هذا العالم فاما ان يكونا في عالم الافلاك وهو محال لان الاجرام الفلكية لا تقبل
الخرق والالتيام فلا يخالطها شيء من المستلذات او في عالم العناصر وهو ايضا محال لانهما لو كانا في عالم العناصر لكانت النفوس
متعلقة بابدان موجودة في العناصر بعد ان فارقتها وذلك عين التناسخ وقد بينا استحالته والثاني وهو ان يكون
في عالم اخر وهو ايضا محال لوجهين احدهما ان العالم لما كان بسيطا كان شكله الطبيعي كرة فلو وجد عالم اخر لكان شكله
الكرة ايضا وانه محال لان الكرتين اذا لم يحط احدهما بالاخرى كان بينهما خلاء وقد تبين استحالته والثاني ان العالم الثاني
لو حصلت فيه نار وهواء وماء وارض لكانت تلك العناصر مساوية في الماهية لهذه العناصر الموجودة في عالمنا هذا
والاجسام المتساوية في الماهية الطبيعية امكنتها واحدة وكل جسم فانه بالطبع يتحرك الى مكانه فاذا يجب ان يتحرك ارض احد
العالمين الى وسط العالم الاخر من حيث ان وسط كل واحد من العالمين ملائم للارض الحاصلة فيه فيلزم سكون كل واحدة
من الارضين وانه محال لان السكون ان كان طبيعيا لزم اقتضاء الجسم الواحد للحركة والسكون معا وهو ظاهر
الاستحالة وان كان قسريا لزم ان يكون هناك قسر دائم وهو ايضا محال ونقتصر الجواب ان يقال لم لا يجوز
ان يكون الجنة والنار في هذا العالم اما الجنة ففوق الفلك السابع للاية والحديث قوله الفلك لا يقبل الخرق
ممنوع واما النار فتحت طبقات الارض قوله يلزم التناسخ قلنا لا نسلم وانما يكون تناسخا ان لو تعلقت بغير

الابدان

الاولى

بينا فيه

ان لذة الاخرة ... فان
قلت قد دل السمع على

الابدان التي كانت متعلقة بها اولا وليس كذلك بل الله تعالى يجمع تلك الاجزاء المتفرقة ويخلق فيها الحياة ويعلق
النفس بها وذلك عين الاعادة سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكونا في عالم اخر قوله لان العالم الاخر للبساطة يكون
كريا قلنا لا نسلم ان العالم الاخر على تقدير وجوده يكون بسيطا وعلى تقدير كونه بسيطا لا نسلم ان البساطة يقتضي
الكرية سلمنا لكن لا نسلم ان الخلاء محال وما ذكرتم في بيان استحالته قد مر الكلام فيه سلمنا استحالة الخلاء لكن
الخلاء انما يلزم ان لو كان وجود العالمين بحيث لا يكون بينهما جسم وهو ممنوع لجواز ان يكون هذا العالم والعالم الاخر
مركوزين في ثخن فلك اخر اعظم منهما قوله لو وجد عالم اخر لكانت عناصره مماثلة لعناصر هذا العالم قلنا
لا نسلم وجوب التماثل لجواز ان يكون نار احد العالمين مخالفة لنار العالم الاخر في الصورة المقومة او في الهيولى وان
اشتركتا في الحرارة واليبوسة والبعد عن المركز والقرب الى المحيط لان الاشتراك في اللوازم لا يوجب الاشتراك
في الملزوم وهذا كما ان الحكماء يعتقدون ان الافلاك مع اشتراكها في الاستدارة والشفافية والحركة المستديرة
مختلفة بالهيولى ولهذا اختص كل منها بموضع خاص سلمنا وجوب التماثل ولكن لا يلزم انتقال واحد منهما الا بالقسر
مختلفة بالهيولى ولهذا اختص كل منها بموضع خاص سلمنا وجوب التماثل ولكن لا يلزم انتقال واحد منهما الا بالقسر
الى الاخر كما لا يلزم حركة كل قطعة من الارض الى حيز القطعة الاخرى قال فرع الجنة والنار مخلوقتان
الى اخره اقول ذهب اصحابنا والجبائي وابو الحسين البصري الى ان الجنة والنار مخلوقتان الان خلافا لابي
هاشم وعبد الجبار والمعتمد ثلاث آيات الاول قوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين لفظ
اعدت صريح في ثبوت الشيء وتحققه فان قيل ان هذه الاية تدل على انها غير مخلوقة لان الجنة انما يكون عرضها عرض
السموات والارض ان لو كانت في الاحياز التي حصلت فيها السموات والارض اذ لو كانت في احياز اخرى لكان
غاية الممكن ان يكون عرضها مثل عرض السموات والارض وانه خلاف الظاهر ثم انما يمكن حصولها في الاحياز التي حصلت
فيها السموات والارض عند فناء السموات والارض لاستحالة تداخل الاجسام فقد دلت الاية على انها لا توجد
الا بعد فناء السموات والارض والجواب ان المراد من قوله تعالى عرضها السموات والارض ان عرضها مثل عرض
السموات والارض لوجهين احدهما قوله تعالى في موضع اخر عرضها كعرض السماء والارض وثانيهما ان عرض
الجنة لا يكون نفس عرض السموات والارض والا لكانت الجنة نفس السموات والارض واذا كان كذلك وجب
حمل الاية على ما ذكرنا الاية الثانية قوله تعالى واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين
الثالثة الاية المشتملة على قصة اسكان آدم وحوا الجنة واخراج الله تعالى اياهما منها احتج ابو هاشم
وعبد الجبار بانه قالا لو كانت الجنة مخلوقة لما كانت دائمة والتالي باطل بيان الشرطية قوله تعالى كل شيء
هالك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة لكانت هالكة فلا تكون دائمة واما بطلان التالي فلقوله تعالى
اكلها دائم اي ماكولها دائم والجواب منع الشرطية قوله كل شيء هالك غير ذات الله تعالى هالك في حد
ذاته لكونه ممكنا فكان وجوده مستفادا من غيره وكل ممكن بالنظر الى ذاته يكون هالكا سلمنا ان المراد
منه حصول الهلاك لكن هذا العام مخصوص والجنة غير مندرجة تحته جمعا بين الدليلين وهو قوله تعالى
كل شيء هالك وقوله تعالى اكلها دائم سلمنا ذلك لم لا يجوز ان يقال ان الجنة تفنى ايضا واما قوله اكلها

لكونه

الان و

هالك معناه كل شيء

دايم فلا يمكن اجراؤه على ظاهره لان الدايم هو الذي لا آخر لوجوده وما كوله اهل الجنة يفنى باكلهم اياه فلا بد من
التاويل وهو انه كلما فني شيء من الماكول فان الله تعالى يحدث عقيبه مثله والدوام بهذا التفسير لا ينافي
عدم الجنة لحظة او اقل قال — الرابع في الثواب والعقاب الى آخر اقول — اختلف الناس
في انه هل يجب على الله تعالى ايصال الثواب الى العبد بسبب الطاعة وايصال العقاب اليه بسبب المعصية
او لا والمصنف ذكر اولا مذهب المخالفين في الثواب على الطاعة ثم ذكر مذاهبهم في العقاب على المعصية
وذهبت معتزلة البصرة الى وجوب الثواب على الله بسبب الطاعة وذهب البلخي من المعتزلة
الى ان الثواب تفضل وانه يكفي في حسن تكليف الله تعالى سوابق نعمه علينا احتجت البصرية بوجهين
آ ان الله تعالى كلفنا بالتكاليف الشاقة مع انه كان يمكنه ان لا يجعلها شاقة علينا فاما ان يكون ذلك
لغرض او لا والثاني باطل لانه عبث والاول اما ان يكون لغرض يعود الى الله تعالى او لغرض يعود الينا والاول
باطل لاستغنائه فتعين الثاني ثم هذا الغرض اما ان يكون حصول نفع او دفع ضرر والثاني باطل لان الضرر
كانت تندفع بان لا يخلق الخلق او لا يكلفهم فلا حاجة الى دفعه بما تلك الافعال الشاقة ثم المنفعة اما ان
يكون مجرد نفع مدح او يكون منفعة حقيقية والاول باطل لان استحقاق المدح حاصل بالافعال الغير
الشاقة والثاني اما ان يكون منفعة سابقة او منفعة لاحقة والاول باطل لان التكليف بالاعمال
الشاقة لاجل النعم السالفة مع امكان جعلها غير شاقة مستقبح عقلا الا ترى ان كل من اعطى غيره الف دينار
ثم اخذ يكلفه بالافعال الشاقة فان العقلا يستقبحونه ويقولون انه ابطل ما انعم عليه واحترز بالتقييد
بالامكان عن تكليف الوالد ولده بالافعال الشاقة لاجل سوابق النعم فانه لا يمكنه ان يجعل تلك الافعال
غير شاقة على الولد بخلاف ما نحن بصدده فتعين ان يكون تلك المنفعة منفعة لاحقة وهو
المطلوب الوجه الثاني قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون فان باء السببية ولفظ الجزاء يدلان
على ان العبد يستحق الثواب بسبب العمل والجواب عن الاول انه مبني على ان افعال الله تعالى
معللة بالاغراض وقد بينا فساد ذلك وان سلمنا ذلك فلم لا يكفي في حسن التكاليف النعم السابقة
والاستقباح ممنوع فانا نعلم بالعرف ان من وجب عليه خدمة غيره لا يجب على ذلك الغير ان يجازيه
من تلك الخدمة كخدمة الولد للوالد وكيف يستقبح ذلك وعند المعتزلة يجب عبادة الله تعالى والنظر
في معرفته لما له من النعم السابقة عليهم واذا كان انعامه علينا يقتضي وجوب عبادتنا وشكرنا له
فكيف يقبح منه تكليفنا بالعبادة لاجل سوالف النعم والجواب عن الوجه الثاني ان الاية
لا تدل على انه يجب على الله الجزاء بالعمل فلان العمل عندنا علامة حصول الثواب لا انه علة موجبة
له وهذا القدر يكفي في اطلاق اسم الجزاء على الثواب قال — وقالت المعتزلة والخوارج الى آخره
اقول — لما فرغ من بحث الثواب على الطاعة شرع في بحث العقاب على المعصية واعلم ان العاصي
اما ان يكون كافرا او غير كافر والكافر اما ان يكون مجتهدا في طلب الهدى او غير مجتهد اما غير المجتهد
فيعاقب ويبقى مخلدا في النار وكذا المجتهد عند الاكثر واما غير الكافر فان كان صاحب صغيرة كان

بحث الثواب والعقاب

لا جـ

مرجوا

مرجو العفو وقطع بعضهم بانه لا يعاقب وان كان صاحب كبيرة ففيه ثلثة مذاهب آ القطع بعدم العقاب وهو
مذهب المرجية ب القطع بالعقاب وهو مذهب المعتزلة والخوارج ج عدم القطع بشيء منهما وهو المختار واحتج
المعتزلة بوجوه الاول — انه لو جاز العفو لزم التسوية بين المطيع وبين العاصي لاستوائهما حينئذ في عدم
العقاب والتالي باطل اتفاقا الثاني ان الله تعالى خلق في المكلف شهوة الفسوق والقبائح فلو لم يعلم المكلف انه يعاقب
بفعل القبيح لكان الله تعالى قد اغراه بالقبيح لانه حينئذ يتكل على العفو ولا يحتفل بالمعصية والتالي باطل لان الاغرا
بالقبيح قبيح وهو على الله تعالى محال الثالث انه تعالى اخبر في مواضع كثيرة من القران ان الكافر والفاسق يدخلان
النار فلو جاز ترك العقاب لزم الكذب في خبر الله تعالى وانه محال والجواب — عن الاول منع الملازمة فان
الله تعالى وان لم يعاقب كلا من المطيع والعاصي لكنه يثيب المطيع اكثر مما يثيب العاصي وحينئذ لا يلزم التسوية
وعن الثاني بوجهين احدهما منع الملازمة لان وجود العقاب وتركه وان كانا محتملين لكن طرف العقاب ارجح واغلب
من تركه بسبب تهديد الله وتوعيده وهذا القدر كاف في احجام المكلف عن المعاصي فلا يلزم الاغرا وايضا
يلزمهم الاغرا قبل معرفة المكلف لله تعالى وقبل علمه بالعقاب على المعصية الوجه الثاني ان توقع العفو
لا يوجب الاغراء لانكم جوزتم العفو بعد التوبة فلو كان توقع العفو قبل التوبة يوجب الاغرا لكان توقعه بعد
التوبة يوجب الاغرا ايضا والتالي باطل فكذا المقدم فان فرق بان العاصي لا يعلم انه يمهل الى التوبة وذلك يزجره
عن المعصية رد بان تردده في قبول التوبة وانه هل يقع عنه اولا يزجره ايضا واعلم ان هذا الجواب يجوز
ان يكون منعا آخر للملازمة ويجوز ان يكون نقضا وعن الثالث ان الايات مع كثرتها لا يدل شيء منها على وجوب
العقاب لاحتمال اختصاصها بعدم العفو ولان سياقها انما يدل على ان الفسق علامة لاستحقاق دخول النار
ولا يلزم منه وجوب العقاب على الله تعالى قال — ثم قالوا وعيد صاحب الكبيرة لا ينقطع الى آخره اقول —
مذهب اصحابنا ان الله تعالى وان عذب صاحب الكبيرة الا انه لا يبقيه في النار دائما مؤبدا بل يخرجه الى الجنة
وقالت المعتزلة يبقى في النار دائما كالكافر احتجوا بوجوه الاول — الايات المشتملة على لفظ الخلود في
وعيد الفساق وقالوا الخلود هو الدوام الثاني قوله تعالى وان الفجار لفي جحيم وما هم عنها بغائبين ولو خرجوا من
النار لصاروا عنها غائبين الثالث ان الفاسق بفسقه يستحق العقاب واستحقاق العقاب يبطل ما كان ثابتا قبل
ذلك من استحقاق الثواب لان الاستحقاقين متنافيان لان العقاب مضرة والثواب منفعة ووجود احد المتنافيين
ينفي الآخر والجواب — عن الاول لا نسلم ان الخلود هو الدوام بل هو عبارة عن المكث الطويل والدليل عليه
صحة ان يقال فلان حبس حبسا مخلدا ووقف وقفا مخلدا وليس المراد الا طول المكث فان قلت — هذا باطل
لقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد اذ ليس المراد منه نفي اللبث الطويل لان كثيرا ممن كان قبل النبي
عليه السلام كان لهم مكث طويل في الدنيا قلت — هذا لا ينافي ما ذهبنا اليه فان اللبث الطويل اعم من
ان يكون على سبيل الدوام او على سبيل الانقطاع والجواب — عن الثاني ان المراد بالفجار الذين يعود اليهم
الضمير الكاملون في فجورهم واولئك هم الكفرة الفجرة يدل عليه قوله تعالى وجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة اولئك
هم الكفرة الفجرة اقصى ما في الباب ان يقال هذا ترك لعموم لفظ الفجار الا انا نقول يجب حمل لفظ الفجار على

الكفار جميعا وبو معامن هذه الايه ومن الايات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار منها قوله تعالى كلما القي فيها فوج سالهم خزنتها الآية فانه دل بصريحه على ان كل من دخل النار كان مكذبا للانبيا ويلزم منه ان كل من لا يكون مكذبا لا يدخل النار ومنها قوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه فانه دل على ان المومن لا يخزى فلا يدخل النار لقوله تعالى انك من تدخل النار فقد اخزيته والفاسق ايضا مومن فلا يدخل النار وانما قلنا ان الفاسق مومن لقوله تعالى وان طايفتان من المومنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احديهما على الاخرى الآية سماهم مومنين حال وصفهم بالبغي واما الآيات الاخر فظاهرة وفي هذا الكلام نظر لان تسليم اختصاص العذاب بالكفار يوجب نفي العقاب عن المومن وهو لا يوافق مذهبنا والاولى ان يجاب بان لفظ الفجار يفيد الاستغراق فيكون معناه ان جملة الفجار لا يغيبون عن النار وصدقه لا يتوقف على عدم خروج كل واحد من الفجار بل اذا لم يخرج عنها بعض الفجار وهم الكفار حصل الصدق في الجواب عن الثالث من وجهين احدهما لا نسلم استحقاق الثواب بالطاعة واستحقاق العقاب بالمعصية فانا لا نوجب على الله شيئا سلمنا ذلك لكن لا نسلم انهما متنافيان لجواز ان يكون الشخص الواحد مستحقا للثواب والعقاب فيثاب في وقت ويعاقب في آخر فلا استحالة في ذلك وثانيهما ان استحقاق العقاب لو احبط استحقاق الثواب وابطله فاما ان يكون ذلك الاحباط على طريق الموازنة وهي ان يحبط الاستحقاق السابق ايضا من الطارى شيا مثل ان يكون الثواب عشرة اجزاء مثلا والعقاب الطارى خمسة فيسقط الخمسة بالخمسة ويبقى له من الثواب خمسة واما ان لا يكون على طريق الموازنة بان يسقط الطارى السابق بالكلية ويبقى الطارى والقول بالموازنة مذهب ابي هاشم والقول بعدمها مذهب ابيه ابي علي وكلاهما باطل اما الاول فلانه لو كان كل واحد من السابق والطارى مؤثرا في عدم الاخر فاما ان يكون التاثير معا او على التعاقب والاول باطل لان المؤثر في عدم كل واحد وجود الاخر فلو حصل العدمان لحصل الوجودان حال حصول العدمين لان العلة واجبة الحصول عند حصول معلوله وهو محال والثاني ايضا باطل لانه يقتضي ان يعود المغلوب بعد صيرورته مغلوبا غالبا وهو محال واما بطلان الثاني وهو عدم الموازنة فلانه الغا للطاعة وتضييع لها فيلزم منه ان من عبد الله تعالى من اول عمره الى اخره ثم شرب جرعة من الخمر كان حاله مساويا لحال من لم يعبد الله تعالى قط وهذا باطل لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره قوله واما اصحابنا الى قوله ويرجى عفو الكافر واقول فخبر عن الشيخ الاول ولا يرى الابعد الخلاص من العذاب اي ولا يرى الخير الا بعد خلاصه من العذاب والا لزم ان يدخل الجنة بايمانه وطاعته ثم يخرج عنها ويدخل النار لمعصيته وهو خلاف الاجماع قال ويرجى عفو الكافر البالغ في اجتهاده الطالب للصدق من فضله ولطفه اقول قد ذكرنا ان الكافر المعاند يبقى في النار دايما واما الكافر الذي بالغ في الاجتهاد وطلب الحق ولم يصل الى المقصود فزعم الجاحظ وعبد الله بن الحسن العنبري انه لا عذابه ينقطع لانه معذور ووجب ان لا يعذب دايما لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج والباقون انكروا ذلك وقالوا انه يكون معذبا دايما وادعوا انه الاجماع والمصنف لم يجزم بشي واختار امكان العفو وهو غير بعيد قال فان قيل القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية الى اخره اقول لما ذكر ان الله تعالى يخلد ثواب المومن وعقاب الكافر المعاند ذكر عليه اعتراضات ثلثة اوردها الفلاسفة واجاب عنها اما الاعتراض الاول فتقريره ان يقال

نجاته

لو كانت افعال القوى الجسمانية متناهية الى اخره اقول لما ذكر ان الله تعالى امتنع دوام الثواب والعقاب والمقدم حق والتالي مثله والمراد بالقوى الجسمانية ما يحل في الاجسام من الصور النوعية والاعراض المؤثرة اما الشرطية فظاهرة لان افعال القوى الجسمانية لما كانت متناهية فالابدان التي يعيدها الله تعالى لا بد وان تعدم آخر الامر وحينئذ ينقطع السعادة والشقاوة البدنيتان اما حقية المقدم فلان كل قوة جسمانية منقسمة بانقسام محلها فقوة الكل اكثر من قوة البعض لو انفرد فلو فرضنا ان كل القوة حركت جسمها حركات غير متناهية وفرضنا ان نصف تلك القوة حركت جسمه فالحركات الصادرة عن النصف اما ان يكون متناهية واما ان يكون غير متناهية فان كانت متناهية لزم ان يكون الحركات الصادرة عن كل القوة ايضا متناهية لان نسبة حركات الكل الى حركات النصف كنسبة الكل الى النصف لان نسب الاثرين كنسبة المؤثرين لكن الكل ضعف النصف فيكون حركات الكل ضعف حركات النصف وضعف المتناهي متناه فحركات كل منهما متناهية وان كانت حركات النصف غير متناهية لزم احد الامرين وهو اما تساوي الزائد والناقص واما تناهي اللاتناهي وذلك لان حركات كل القوة اما ان تزيد على حركات النصف او لا فان لم تزد كان حال الشي مع غيره كحاله لا مع غيره اي كان حال القوة التي في كل الجسم كحال القوة التي في بعض الجسم والاول يلزم من الثانية فيلزم تساوي الزائد والناقص وهو محال وان زادت عليها وقعت الزيادة على الحركات الغير المتناهية من الجهة التي هي غير متناهية وهو محال لاستلزامه تناهي اللاتناهي وفيه نظر لان استحالة الزيادة على غير المتناهي ممنوعة فان تضعيف الالف الى غير النهاية ازيد من تضعيف الواحد الى غير النهاية قال وايضا فالمولد مولد من العناصر الى اخره اقول هذا هو الاعتراض الثاني وتقريره ان اجزاء البدن المجتمعة بعد التفرق مولدة من العناصر وكل ما كان كذلك لا بد ان يحصل في اجزائه فعل وانفعال واذا كان كذلك وجب حصول الموت لان الحرارة دايما تقلل الرطوبة وقلة الرطوبة الى انتقاص الحرارة وذلك يفضي الى انطفاء الحرارة فيحصل الموت وينتفي الثواب والعقاب البدنيتان والاعتراض الثالث ان دوام الحيوة مع بقاء الاحتراق غير معقول لان الاحتراق يزيل اعتدال المزاج الذي هو شرط الحيوة قال قلنا اما الاول فمبني على نفي الجوهر الفرد الى اخره اقول اجاب عن الاعتراض الاول بالمنع والنقض والدفع وهو راجع الى القول بالموجب اما المنع فتوجيهه ان يقال سلمنا ان افعال القوى الجسمانية متناهية لكن لا يلزم منه امتناع دوام الثواب والعقاب لان القوى البدنية عندنا اعراض فجاز ان يفنى في زمان ويتجدد في آخر الى غير النهاية ولا يلزم منه عدم تناهي افعال قوة جسمانية وتقرير الجواب عن الاعتراض الثاني ان يقال لا نسلم ان البدن مركب من العناصر الاربعة فان البدن عندنا عبارة عن اجزاء جسمانية يخلق الله فيها صفات مخصوصة من الحيوة والعلم والقدرة ولا نقول بالمزاج والفعل والانفعال سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان تاثير الحرارة في الرطوبة يؤدي الى الموت لاحتمال ان يقال ان الغذاء يورد من الرطوبات ما يقوم مقام ما يتحلل وهو الجواب عن الثالث بالمنع ايضا وهو ان يقال لا نسلم ان دوام الحيوة مع الاحتراق غير معقول لان البنية الصالحة واعتدال المزاج ليس شرطا للحيوة عندنا على ما مر تقريره وايضا فان من الحيوانات ما لا يتالم بالنار كالنعامة فانها تبلع الحديد المحماة والسمندر يعيش في النار ويلتذ بها واذا كان كذلك فلا يبعد في ان يجعل الله بدن الكافر بحيث يتالم بالنار ويتعذب بها ولا يحترق ولا يموت قال الخامس في العفو والشفاعة لاصحاب الكباير الى اخره اقول ذهب اصحابنا الى جواز عفو الله

اي مثل المعاضد والمايكو وحركها

فلكرم

ت

تودي

تعالى عن اصحاب الكباير قبل التوبة خلافا للمعتزلة واتفقوا على اثبات شفاعة نبينا محمد عليه السلام الا ان المعتزلة
قالوا اما اثرها في ايصال زيادة النعم الى اهل الثواب وقال اصحابنا انها توثر فيه وفي اسقاط العقاب عن اهل
العقاب ايضا اما جواز العفو فقد استدل عليه اصحابنا بوجوه الاول الايات الدالة على كون الله سبحانه وتعالى
عفوا كقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات ولو اختص العفو بما بعد التوبة للزم التكرار
وكقوله تعالى ومن آياته الجوار في البحر كالاعلام الى قوله او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير اي ان الله تعالى ان شاء
اهلكهم الا انه لا يهلكهم بل يعفو عن كثير الوجه الثاني اجمع المسلمون على كونه تعالى عفوا والعفو لا يتحقق
الا عند اسقاط العذاب المستحق وعند الخصم ترك العقاب على الصغيرة قبل التوبة وعلى الكبيرة بعدها
واجب فلا معنى للعفو معنى الاسقاط العذاب على الكبيرة قبل التوبة الوجه الثالث قوله تعالى ان الله
لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ووجه الاستدلال به ان قوله تعالى لمن يشاء لا يجوز ان يتناول
صاحب الصغيرة ولا صاحب الكبيرة بعد التوبة فتعين ان يكون المراد منه صاحب الكبيرة قبل التوبة
وانما لا يتناول ما ذكرنا لوجهين احدهما انه لو كان معنى الاية انه يغفر لمن يستحق الغفران كاصحاب الصغاير
والتائبين من اصحاب الكباير لم يكن لتمييز المشرك عن غيره فايدة لان الله تعالى كما لا يغفر لمن لا يستحق
العقاب ولا يعفو لمن يستحق العقاب فكذلك يغفر الشرك لمن لا يستحق العقاب بان يصر على الشرك ولا يتوب
عنه فلا يبقى البتة لهذا التمييز والتفرقة فايدة وثانيهما ان غفران صاحب الكبيرة بعد التوبة وصاحب
الصغيرة واجب عند الخصم والواجب لا يجوز تعليقه على المشية واعلم ان هذين الوجهين الزاميان الوجه
الرابع قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم فان مقتضى الاية ان يحصل الغفران حال اشتغالهم
بالظلم كما اذا قيل رايت فلانا على اكله فانه يدل على انه راه حال كونه آكلا ومعلوم انه حال مباشرة الظلم لا يكون
تايبا قال واما الثاني فلانه تعالى امر النبي عليه السلام الى اخره اقول الدليل على تاثير الشفاعة
في اسقاط العقاب هو ان الله تعالى امر محمدا عليه السلام بالاستغفار للمؤمنين بقوله واستغفر لذنبك
وللمؤمنين والمؤمنات وصاحب الكبيرة مؤمن لقوله تعالى وان طايفتان من المؤمنين اقتتلوا الى اخره
فيستغفر النبي له امتثالا لامر الله تعالى وصيانة لعصمة نفسه فاذا طلب مغفرة الفاسق فالله يقبل شفاعته
ويعطيه مطلوبه لقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى فثبت تاثير شفاعة محمد عليه السلام في حق
الفاسق احتجت المعتزلة بآيات منها قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيا الى قوله ولا هم ينصرون
فلو اثرت الشفاعة في اسقاط العقوبة لكانت قد جزت نفس عن نفس شيا ومنها قوله تعالى وما للظالمين
من حميم ولا شفيع يطاع والظالم يشمل الفاسق والكافر ومنها قوله تعالى وما للظالمين من انصار ولا
شك ان الشفيع من الانصار والجواب ان صحة ما ذكرتم يتوقف على عموم الايات في جميع الاشخاص
والاوقات وهو ممنوع بناء على ان العموم لا صيغة له وان سلم العموم فهي مخصوصة لما ذكرنا من الدليل
الدال على اثبات الشفاعة لانا لا نثبت الشفاعة مطلقا في حق جميع الاشخاص ولا في جميع الاوقات
بل في حق بعض الاشخاص واذا تعارض العام والخاص خص العام جمعا بين الدليلين قال
السادس في اثبات عذاب القبر الى اخره اقول المعتمد في اثبات عذاب القبر نعوذ بالله منه ثلث
ايات احدها قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا وهو صريح في التعذيب بعد الموت والثانية

ايضا

بان يتوب عن الشرك ولا تعفو لمن يستحق العقاب

في اثبات عذاب القبر

ايضا ظاهر والثالثة قوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فان الله تعالى ذكر موتتين وهما لا يتحققان الا
بان يكون في القبر حيوة وموت حتى يكون احد الموتين ما حصل عقيب الحيوة التي في الدنيا والاخرى ما حصل
عقيب الحيوة التي في القبر احتج المخالف اولا بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى اذ لو كانوا
في الجنة موتا سوى الموتة الاولى ولو صاروا احيا في القبور لذاقوا موتتين لا موتة واحدة وثانيا بقوله تعالى
وما انت بمسمع من في القبور فان الغرض من سياق الاية تشبيه الكفرة باهل القبور في عدم الاسماع واجيب
عن الاول بان معنى الاية ان نعيم الجنة لا ينقطع بالموت كما ينقطع الدنيا به فقوله لا يذوقون فيها الموت
اي لا ينقطع نعيمهم ولا ينتقص عيشهم كما في الدنيا وليس المراد وحده الموت بدليل ان الله تعالى احيى كثيرا
من الاموات في زمان موسى وعيسى وذلك يوجب تاويل الاية بما ذكرنا وعن الثاني بان عدم اسماع اهل القبور
لا يستلزم عدم ادراكهم قوله السابع في ساير السمعيات الى الناس ظاهر قال الثامن في الاسماء
الشرعية الى اخره اقول الايمان في اصل اللغة هو التصديق اجماعا واما في الشرع فقد
اختلفوا فيه فذهب اصحابنا الى انه عبارة عن التصديق بكل ما هو معلوم ومشهور من دين الرسول
عليه السلام وبالخبر المتواتر كوجوب الصلوات الخمس ووجوب صوم رمضان والزكوة والحج وغيرها
من الاحكام الظاهرة من دين محمد عليه السلام وذهبت الكرامية الى انه عبارة عن التلفظ بالشهادتين
وذهبت المعتزلة الى انه اسم لفعل الواجبات والاجتناب عن المحظورات فقط وذهب اكثر السلف
الى انه اسم للتصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاركان احتج اصحابنا على ابطال مذهب
المعتزلة والسلف بان قالوا لو كان هذه الطاعات نفس مسمى الايمان كما ذهب اليه المعتزلة او جزء من
مسمى الايمان كما ذهب اليه السلف لكان تقييد الايمان بالطاعة تكريرا وبالمعصية نقضا ولو كان
كذلك لما قيد بهما اما بالطاعة ففي قوله تعالى الذين امنوا وعملوا الصالحات واما بالمعصية ففي قوله
تعالى ولم يلبسوا ايمانهم بظلم احتجت المعتزلة بقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلاتكم الى
بيت المقدس والجواب لا نسلم ان المراد بالايمان نفس الصلاة بل التصديق بوجوب تلك الصلاة وايضا
لو حمل الايمان على الصلاة وحدها لكان مجازا من قبيل اطلاق اسم الجزء على الكل والاصل عدم المجاز واحتجوا
ايضا بقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة الى اخره واجيب بانه محمول على حذف مضاف
اي شعب الايمان وفروعه بضع وسبعون وليس المراد ان نفس الايمان بضع وسبعون شعبة بدليل
انه عد في الحديث اماطة الاذى من الشعب مع انها ليست داخلة في الايمان اجماعا قال الباب
الثالث في الامامة وفيه مباحث الى اخره اقول الامامة رياسة عامة في الدين والدنيا لشخص من
الاشخاص فالمقيد بالعامة يخرج الرئيس والقاضي ولشخص من الاشخاص كل الامة اذا عزلوا الامام
عند فسقه فان كل الامة ليسوا شخصا واحدا واعلم ان الناس اختلفوا في وجوب نصب الامام
فذهب قوم الى وجوبه واخرون الى عدم وجوبه اما القائلون بوجوبه فمنهم من اوجبه عقلا ومنهم من
اوجبه شرعا اما الموجبه عقلا فمنهم من اوجبه على الله تعالى وهو قول الامامية والاسماعيلية ومنهم
من اوجبه على الخلق وهو قول الجاحظ والكعبي وابي الحسين البصري في المصنف الى المعتزلة
والزيدية والمذكور في الاربعين وفي شرح المحصل وغيرهما ان مذهب المعتزلة والزيدية في ذلك كمذهب
اصحابنا واما الموجبون شرعا فمنهم جمهور اصحابنا و اما القائلون بعدم وجوب نصب الامام فمنهم من

نعم

قيد الله تعالى بالطاعة ولا بالمعصية لكون
الدي

الامامة

قال بعدم وجوبه عند ظهور العدل والانصاف للاستغناء عنه حينئذ وبوجوبه عند ظهور الفتن ومنهم من عكس
الامر فقال عند ظهور الفتن ربما لم يمتثل الامام استنكافا عن طاعته فيؤدي ذلك الى زيادة الفتنة ومنهم من قال
بعدم وجوبه في شيء من الاوقات فان فعلوه جاز وان تركوه جاز ايضا وهو مذهب اكثر الخوارج ثانيا في
هذه المسئلة مقامان احدهما ان يجب على الخلق نصب الامام سمعا والثاني انه لا يجب على الله تعالى
نصب الامام لهم اما المقام الاول فالدليل عليه من وجوه الاول ان نصب الامام يتضمن دفع ضرر لا يندفع
الا بنصبه ودفع الضرر واجب بقدر الامكان ينتج ان نصب الامام واجب اما الصغرى فلان البلاد اذا
خلت اي خلا عن رئيس قاهر يامر بالطاعات وينهى عن المعاصي ويدفع عن الضعفاء باس الظالمين اي شدتهم
وظلمهم استحوذ اي غلب عليهم الشيطان وشاع الهرج والمرج اي الفتنة والاضطراب وذلك غاية الضرر
واما الكبرى فبالاجماع عند من لا يقول بالوجوب العقلي وبالضرورة عند من يقول به في هذا القياس نظر لان
الحد الاوسط فيه غير مكرر فالاولى ان يقال في الكبرى وكل ما يتضمن دفع ضرر لا يتم الدفع الا به فهو واجب
والا لكان تركه ايقاعا للنفس في الضرر وايقاع النفس في الضرر غير جائز بالاجماع لا يقال ما ذكر ممنوع وان دل
على ان في نصب الامام انواعا من المصالح لكن ههنا ما يدل على ان فيه انواعا من المفاسد منها انهم ربما
يستنكفون عن طاعته فيزداد الفساد بسبب نصبه ومنها انه ربما استولى عليهم فيظلمهم ومنها
انه بسبب دفع المعارض وتقوية الرياسة قد يحتاج الى مزيد مال فيظلم الناس ويأخذ اموالهم غصبا
لانا نقول لا شك في احتمال هذه المفاسد لكنه احتمال مرجوح اذ المفاسد الحاصلة من نصب الامام
اقل من مصالحه واذا كان كذلك كانت العبرة عند وقوع التعارض بالرجحان فان ترك الخير الكثير
لاجل الشر القليل شر كثير الوجه الثاني ان الامة اجمعت على انه لا يتولى اقامة الحدود
الا الامام او نائبه والله تعالى امر باقامة الحدود في قوله تعالى فاجلدوا ولم وقوله فاجلدوا كل واحد
منهما واذا لم يمكن اقامة الحدود الا بواسطة الامام كان الامر باقامة الحدود امرا بنصب الامام لان ما
لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب الوجه الثالث ان الصحابة بعد وفاة رسول
الله صلى الله عليه وسلم اجمعوا على انه لابد للناس من امام واجماعهم حجة وذلك لما روي ان النبي عليه السلام لما
توفي كان اول من خطب ابو بكر رضي الله عنه فقال من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد
اله محمد فانه حي لا يموت ولا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله فتبادروا من كل
جانب وقالوا صدقت ولكننا ننظر في هذا الامر ولم يقل احد منهم انه لا حاجة الى الامام واما المقام
الثاني وهو انه لا يجب على الله نصب الامام فلما تقدم في المسئلة الرابعة من الباب الثالث من كتاب
الالهيات انه لا يجب شيء على الله تعالى قال احتج الامامية الى آخره اقول استدل الامامية
على وجوب نصب الامام لطف وكل لطف واجب على الله تعالى اما الصغرى فلانا نعلم ان الخلق اذا كان لهم
رئيس قاهر يمنعهم من القبائح ويحثهم على الواجبات كانت حالهم في الاتيان بالواجب والاجتناب عن القبيح
اتم من حالهم اذا لم يكن لهم هذا الرئيس والعلم بذلك بعد استقراء العادة ضروري واما الكبرى فبالقياس
على تمكين الله تعالى العبد من امتثال طاعته والجامع ان كلا منهما ازالة لعذر المكلف وكما ان التمكين
واجب كان اللطف ايضا واجبا وايضا انا نعلم قطعا ان من اعد ضيافة الانسان واراد ان يتناول

[هامش: فاقطعوا ايديهما وقوله ج]

[هامش: على الله تعالى بانه نصب الامام ح]

طعامه

طعامه وعلم ان ذلك الانسان لا يحضر في ضيافته الا اذا ذهب اليه المضيف بنفسه وتواضع فلو لم يفعل
المضيف ذلك كان جاريا مجرى رد الباب على الضيف وعدم التمكين له والجواب اولا ان يقال لا نسلم
ان الامام لطف ولا نسلم ان الخلق اذا كان لهم رئيس على ما وصفتموه كانوا اقرب الى الطاعات لان نصب
مثل هذا الرئيس اذا كان واجبا على الله تعالى لا يمكن وجود العالم خاليا عنه فلا يمكنكم دعوى الاستقراء
في معرفة الزمان الخالي عن الامام وايضا ان نصب الامام انما يكون لطفا واجبا على الله تعالى اذا كان خاليا
عن جميع المفاسد وذلك ممنوع وثانيا لا نسلم ان اللطف واجب على الله تعالى وقد تقدم وثالثا لا نسلم ان اللطف
كالتمكين لان التمكين على تقدير وجوبه انما وجب لاجل ان تركه ينافي ارادة الله من العباد فعل الطاعات
وليس كذلك اللطف فان تركه لا ينافي الارادة الا ترى ان الانسان لو اراد من غيره ان يتناول
طعامه ولم يبين له ارادته الى حد لو لم يأكل طعامه احتاج الى التواضع لم يكن ترك التواضع حينئذ
منافيا للارادة ذلك الانسان فظهر الفرق بين اللطف والتمكين ورابعا ان يقال سلمنا صدق
هذه المقدمات لكن اللطف الذي ذكرتموه انما يحصل من نصب امام ظاهر قوي يرجى ثوابه ويخشى عقابه
اذ لو كان مختفيا او كان ضعيفا لم تحصل بسببه انزجار عن القبائح ولا رغبة في الطاعات وانتم لا تقولون بوجوب
نصب مثل هذا الامام وكيف يجب نصب مثله ولم يحصل من عهد النبوة الى يومنا تمكن امام على هذا
الوجه قال الثاني في صفات الائمة الى آخره اقول الصفات التي يتوقف عليها استحقاق
الامامة تسع الاول ان يكون مجتهدا في اصول الدين وفروعه حتى يكون متمكنا من ايراد الادلة وحل
الشبهة في اصول الدين ومن الفتوى في الوقائع والاحكام الشرعية الثانية ان يكون ذا رأي
وتدبير ليدبر امر الحرب والصلح ويشتد في موضع الشدة ويلين في موضع اللين الثالثة ان يكون
شجاعا لئلا يجبن عن القيام بالحرب ولا يضعف عن قتال العدو وجماعة من العلماء تساهلوا في هذه الصفات
الثلاث وقالوا لا يجب ان تكون هذه الصفات حاصلة له في نفس الامام بل لو نصب الامام نائبا متصفا
بهذه الصفات الثلاث لجاز فالواجب عندهم اتصاف الامام او اتصاف نائبه بهذه الصفات الثلاث الرابعة
ان يكون عدلا في الظاهر لانه يتصرف في رقاب الناس واموالهم وابضاعهم والفاسق لم يبعد منه التعدي
في هذه الامور بقتل الناس بغير حق وصرف اموالهم الى اغراض نفسه وفعل الفحشاء وذلك يؤدي الى
فساد عظيم ويندرج في ذلك كونه مسلما بطريق الاولى الخامسة ان يكون عاقلا لان الصفات التي
ذكرناها لا تحصل الا مع العقل ولاستحقار الناس للمجانين والسفهاء السادسة البلوغ لان
الغالب من حال الصبيان ان لا تحصل لهم الصفات التي ذكرناها ولانه لا يحصل من الهيبة ما يحصل للبالغ
السابعة الذكورة لان النساء ناقصات عقل ودين ولما ذكرنا في البلوغ الثامنة الحرية لاستحقار
الناس للعبيد ولاشتغالهم بخدمة السادات التاسعة كونه قرشيا خلافا للخوارج وبعض المعتزلة
دليلنا السنة والاجماع اما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش والالف واللام في الجمع
للعموم اذا لم يكن معه قرينة عهد فيكون المعنى ان كل الائمة من قريش الا ما خصه الدليل ويدخل فيه
الامام الاعظم وهو المطلوب فان قلت ظاهر الحديث الاخبار لا الايجاب اولى وقوله عليه السلام
الولاة من قريش ما اطاعوا الله واستقاموا الامر والسؤال المذكور مع جوابه ههنا مع مزيد جواب
وهو انه عليه السلام لو اراد الاخبار عن الماضي او الحال لم يفد ولو اراد الاخبار عن الاستقبال لم يصدق فامتنع حمله

[هامش: نصبه]

[هامش: وهو المذكور في المتن]

[هامش: لو ... بعينه]

[هامش: لعين]

[هامش: قال الرسول لما بعث لبيان الاحكام كان حمل الحديث على الاحكام]

جوابه اتم

على الاخبار واما الاجماع فما يثبت بالتواتر ان الانصار لما طلبوا الامامة يوم السقيفة منعهم ابو بكر رضي الله عنه
لعدم كونهم من قريش واشتهر ذلك في الصحابة ولم ينكر احد ما ادعاه ابو بكر من وجوب كون الامام قرشيا وذلك
يدل على انعقاد الاجماع على رعاية هذا الشرط قال ولا يشترط فيه العصمة الى قوله اقول
اختلف الناس في وجوب عصمة الامام فقال اصحابنا والمعتزلة والزيدية والخوارج لا يجب ان يكون معصوما
وقالت الاسماعيلية والاثنا عشرية يجب دليل اصحابنا ظاهر احتج المخالف بوجوه الاول ان الخلق انما احتاج
الى الامام اما التوقف معرفة الله تعالى عليه واما التعلم الواجبات العقلية منه الاول مذهب الاسماعيلية
فانهم قالوا ان معرفة الله تعالى لا يحصل بمجرد النظر فلا بد من معلم والثاني مذهب الاثنا عشرية فانهم قالوا
لا حاجة في معرفة الله تعالى الى الامام لكن الغرض من نصبه هو ان يعلم الناس الواجبات العقلية فيكون لطفا
من الله تعالى في اداء الواجبات والاجتناب عن القبائح وعلى كل تقدير يجب كونه معصوما حتى يحصل الجزم بصدق
قوله الوجه الثاني ان الخلق انما احتاج الى الامام لجواز الخطأ عليهم فلو جاز الخطأ على الامام لاحتاج
الى امام اخر ويلزم التسلسل الوجه الثالث التمسك بقوله تعالى لابراهيم اني جاعلك للناس اماما
قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين دلت الاية على ان عهد الامامة لا يحصل لمن كان ظالما ومن كان
مذنبا فهو ظالم قال الله تعالى فمنهم ظالم لنفسه ويلزم منه كون الامام معصوما والجواب عن الوجه
الاول انا لا نسلم توقف معرفة الله تعالى على الامام فان النظر الصحيح قد يفيدها كما تقدم في اول الكتاب
ولا نسلم ان وجه الحاجة الى الامام تعليم الواجبات العقلية وتقريب الخلق الى الطاعات فان ذلك مبني على وجوب
اللطف على الله تعالى وقد تقدم بطلانه وعن الثالث ان الاية انما دلت على ان شرط الامام ان لا يكون
مستعليا بالذنوب التي تسلم في العدالة اي يبطل ويختل اما وجوب العصمة فلا دلالة للاية عليها قال
الثالث فيما يحصل بالامامة الى قوله اقول هذا البحث فيما يصير به الامام اماما واتفقت الامة على
ان نص الله ونص رسوله او نص الامام السابق على امامة شخص اسباب مستقلة لصيرورته اماما
لكنهم اختلفوا في انه هل يصير اماما بطريق اخر سوى هذا التنصيص فقال اصحابنا والمعتزلة عقد البيعة
سبب لحصول الامامة وكذا الاستيلاء ذي الشوكة على خطط الاسلام وذلك لان المقصود من الامامة
دفع الضرر والحث على الطاعة وهذا المقصود يحصل بكل واحد من هذين وقالت الزيدية ان الفاطمي
اذا كان عالما زاهدا وخرج بالسيف وادعى الامامة صار اماما وانكرت الامامية حصول الامامة
بغير التنصيص سواء كان بالبيعة او الدعوة واحتجت الامامية على انها لا تحصل بالبيعة بوجوه بعضها
يدل على نفي البيعة خاصة وبعضها ينفي البيعة وساير الطرق الا سوى التنصيص الاول ان الذين
يبايعون الامام لا قدرة لهم على التصرف في امر غيرهم من آحاد الامة فكيف يجوز لهم تولية الامامة على جميع
الامة الوجه الثاني ان حصول الامامة بالبيعة يؤدي الى الفتنة لاحتمال ان يبايع كل طايفة شخصا
ويدعي كل احد ترجيح امامه فيؤدي ذلك الى المحاربة المنافية للمقصود من الامامة الوجه الثالث
ان منصب الامام اعظم من منصب القضاء والاحتساب والقضاء لا يحصلان بالبيعة فكذا الامامة الوجه
الرابع ان الامام نائب الله ونائب رسوله ونيابة الغير لا يحصل الا باذن ذلك الغير فلا تثبت الامامة
الا بقول الله او قول الرسول والجواب عن الاول انه منقوض بما ان الشاهد لا قدرة له
على التصرف في المدعى عليه ثم بواسطة قوله يصير القاضي متمكنا من التصرف فيه فكذا ههنا قوله منقوض

وجوبا

والاحتساب

بالشاهد

بالشاهد والحاكم يجوز ان يكون فقيها واحد الحاكم ويجوز ان يكون فوله والحاكم اشارة الى نقض اخر
وهو ان الحاكم يملك اخذ المدعى من المدعى عليه بعد ثبوته للمدعي ولا يملك اخذه لنفسه وايضا الولي لا يملك التصرف
في المراة وان كان يملك التصرف فيها للزوج وعن الثاني منع كونها مؤدية الى الفتنة فانها تندفع بترجيح الاعلم والاورع
والاسن والاسبق ان حصل الاستواء في الكل وتعذر الترجيح يدا بعضا ويبدا بعقد اخر وعن الثالث لا نسلم ان منصب
القضاء لا يحصل بالبيعة فان التحكيم جايز على مذهب كثير من الفقهاء لا سيما اذا خلا البلد عن الامام فان جوازه
ضروري وعلى تقدير التسليم فلا استبعاد في اختلاف حكم الله تعالى بحسب اختلاف الشرايط فيجوز ان ياذن
الله تعالى في تولية الامامة ولا ياذن في تولية القضاء وعن الرابع لا نسلم ان حصول الامامة بالبيعة يستلزم
حصولها بغير اذن لجواز ان يكون البيعة وظهور الشوكة دليلا على كونه نايبا لله تعالى ومأذونا في الامامة
قال الرابع في اقامة الدليل على ان الامام الحق بعد رسول الله ابو بكر الى قوله اقول ذهب جمهور المسلمين
الى ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر الصديق خلافا للشيعة احتج الجمهور بوجوه الاول
التمسك بقوله وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم
وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا وجه التمسك ان هذه الاية دلت على ان الله
وعد الثلثة فما فوقها من اصحاب محمد عليه السلام الاستخلاف في الارض وتمكين دين الاسلام وهو ان يظهره على جميع الاديان
فهؤلاء الجماعة الموعودون بذلك اما علي ومن قام بالامر بعده كالحسن والحسين واما ابو بكر ومن بعده والاول
باطل بالاجماع ولكنه عند الروافض ما كانوا متمكنين من اظهار دينهم وما زال خوفهم عنهم بل كانوا ابدا في التقية والخوف
فتعين الثاني وهو المطلوب الوجه الثاني التمسك بقوله قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي
باس شديد تقاتلونهم او يسلمون والمراد بالمخلفين قوم طلبهم رسول الله لما سار الى مكة عام الحديبية ان يخرجوا معه
فتخلفوا عنه حتى ظنوا ان لن ينقلب الرسول والمؤمنون الى اهليهم واعتذروا بالاموال والاولاد وجه
الاستدلال بالاية ان الداعي لهؤلاء الاعراب اما محمد صلوات الله عليه واما احد الخلفاء الثلاثة اعني ابا بكر وعمر
وعثمان واما علي كرم الله وجهه واما من بعد علي والاول باطل لقوله تعالى في قبل الاية المذكورة سيقول المخلفون
اذا انطلقتم الى مغانم لتاخذوها ذرونا نتبعكم يريدون ان يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا يدل على منع رسول الله
اياهم عن متابعته ولا يجوز ان يدعوهم الرسول والا لزم التناقض ولا جايز ان يكون المراد بالداعي عليا لان الله تعالى
قال في صفة هذه الدعوة تقاتلونهم او يسلمون ولم يتفق لعلي بعد رسول الله قتال بسبب طلب الاسلام بل كانت
محاربته بسبب طلب الامامة ولا جايز ان يكون المراد من بعد علي من كان قبل علي ثم ان الله تعالى اوجب طاعته حيث
قال فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما فيكون اماما ومتى صحت
امامة واحد منهم صحت امامة ابي بكر اذ لا قايل بالفرق الوجه الثالث انه ثبت بالتواتر انه عليه السلام استخلف
ابا بكر على الصلاة ايام مرضه وما عزله عن ذلك فيبقى بعد موته خليفة في الصلاة واذا ثبتت خلافته في الصلاة
ثبتت خلافته في ساير الامور ضرورة انه لا قايل بالفرق الوجه الرابع التمسك بقوله عليه السلام الخلافة
بعدي ثلاثون سنة ثم بعد ذلك تصير ملكا عضوضا والعضوض هو الذي يكون فيه ظلم للرعية كانه يعضهم
عضا وما في الكتاب واضح لا يبالي هذا خبر واحد فلا يثبت به الامامة لانا نقول الامامة من فروع الدين

هد

البيعة و

فلا يسع اثباتها بخبر الواحد وايضا ما استدلوا به من خبر المنزلة وخبر الولي كذلك والوجه الخامس ظاهر
غني عن الشرح قوله الا انه اعرض تقية اي اعرض عن القتال وطلب الامامة خوفا والشهادة مصدر شهر بالفتح لهو
شهر اي جلد ذي العواد قوله والانصار نازعتهم ابو بكر يعني ان الانصار اعداء لابي بكر رضي الله عنه لانهم طلبوا
الامامة لانفسهم فدفعهم ابو بكر عنها بقوله عليه السلام الائمة من قريش وفي قلة اعوان ابي بكر نظر لانه روي ان جميع
عوام الصحابة كانوا اتبع ابي بكر قال واحتجت الشيعة على امامة علي بوجوه الى اخر اقول احتج الشيعة
على ان الامام الحق بعد رسول الله علي كرم الله وجهه بوجوه ستة الاول التمسك بقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله
الاية وجه الاستدلال ان لفظ الولي يستعمل في معنيين احدهما المتصرف لقوله عليه السلام ايما امراة نكحت
نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل والثاني المحب والناصر لقوله تعالى المؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ويجب
ان لا يكون حقيقة في معنى اخر تقليلا للاشتراك اذا ثبت فنقول الاية تدل على امامة شخص ويلزم من كون
ذلك الشخص عليا كرم الله وجهه اما بيان الاول فلان الولي المذكور في الاية ليس بمعنى الناصر لان الولاية المذكورة
في الاية غير عامة في حق جميع المؤمنين لان لفظة انما تدل على اختصاصها بالمذكورين في الاية والولاية بمعنى النصرة
عامة في حق جميع المؤمنين لما تقدم الثاني [illegible] هو كون الولي بمعنى المتصرف في كل الامة هو الامام واما بيان الثاني
فلان المفسرين ذكروا ان الاية نزلت في حق علي كرم الله وجهه لانه كان يصلي فسأله سائل فاعطاه خاتمه راكعا
وعند ذلك قد ثبت المطلوب قوله منه اي التمسك بقوله عليه السلام من كنت مولاه فعلي مولاه قريب
من التمسك بالاية المذكورة وذلك بان يقال لفظ المولى في اللغة جاء بمعنى المعتق والعتيق وابن العم والناصر
والمحب والمتصرف دون غيرها تقليلا للاشتراك ودل الاجماع على انه ليس المراد المعتق والعتيق وابن العم ولا يجوز
ان يكون المراد الناصر والمحب لان هذا المعنى في غاية الظهور فلا يليق بالرسول ان يجمع الجمع العظيم لشرح هذا المعنى
فتعين ان يكون المراد المتصرف وهو الامام واجيب بانه يجوز ان يراد به الاولى لقوله تعالى مأواكم النار هي
مولاكم اي اولى بكم فيكون المعنى من كنت اولى به في المحبة والتعظيم فعلي اولى في ذلك الوجه الثاني الاستدلال بقوله عليه السلام
انت بمنزلة هرون من موسى وذلك لان الحديث دل على ان جميع المنازل التي كانت لهرون بالنسبة الى موسى حاصلة
لعلي بالنسبة الى محمد ومن جملة تلك المنازل كون هارون بحيث لو عاش بعد موسى لكان خليفة لموسى فوجب ان يكون
من جملة منازل علي من محمد عليه السلام كونه بحيث لو عاش بعد محمد كان خليفة له لكنه عاش بعده فوجب ان يكون
خليفة اما العموم فلانه لا يلزم الاجمال [illegible] فان في اخر الخبر الا انه لا نبي بعدي وهذا يدل على انه حصل الجميع المنازل
سوى النبوة للمنزلة واما استحقاق هرون الخلافة بعد موسى فلانه كان خليفة لموسى حال حياته لقوله تعالى واذ قال موسى
لاخيه هرون اخلفني في قومي فيجب ان يستمر الخلافة بعد وفاته ايضا والا يلزم انعزال هرون عن الخلافة
وذلك يستلزم نوع اهانة واذلال وذلك لا يليق بمنصب النبوة الوجه الثالث ظاهر الوجه الرابع
ان الامة اجمعوا على ان الامام الحق بعد رسول الله اما علي واما ابو بكر واما العباس رضي الله عنهم وقد بطلت امامة
ابي بكر والعباس لوجوب عصمة الامام لما تقدم ولوجوب كونه منصوصا عليه تكميلا للدين كما سيجيء وابو بكر والعباس
ما كانا واجبي العصمة ولا منصوصا عليهما اتفاقا فتعين امامة علي الوجه الخامس لو وجب التنصيص
على امامة معين لزم امامة علي والمقدم حق اما بيان الشرطية فسيجيء واما حقية المقدم فلو حصل العلم
انه عليه السلام لم يخرج من الدنيا حتى صار امر دينه كاملا كما قال تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم
نعمتي والامامة اعظم اركان الدين والامة اتفقوا على ان الامامة قبل وفاة النبي وذلك انما يحصل بالنص التالي

انه عليه السلام انه كان في غاية الشفقة على الامة والارشاد لهم ولا شك ان المصالح المتعلقة بالامامة اعظم من سائر
المصالح فلا يليق به اهماله بالكلية واما بيان الشرطية فهو ان المنصوص عليه بالامامة اما ابو بكر او علي اجماعا
وليس امامة ابي بكر منصوصا عليه اذ لو كان كذلك لكان توقيفه يوم السقيفة امامة نفسه على البيعة معصية
ايضا فيتعين المنصوص لعلي الوجه السادس ان عليا كان افضل الناس بعد الرسول والافضل يجب ان يكون
اماما اما المقدمة الاولى فلوجوه الاول قوله تعالى فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم
ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين وثبت بالاخبار الصحيحة وما اتفق المفسرون ان المراد بابنائنا هو الحسن والحسين
ونسائنا فاطمة وبانفسنا علي ومن المعلوم انه يمتنع ان يكون نفس علي هو بعينه نفس محمد فلا بد وان يكون المراد ان عليا بمنزلة
محمد ومثله في الفضيلة الا النبوة لما خصصها الدليل او المراد ان عليا اقرب الناس الى محمد فضيلة واياما كان
يلزم كون علي افضل الخلق بعد الرسول الوجه الثاني انه اعلم الصحابة والاعلم افضل اما انه اعلم فللاجمال
والتفصيل اما الاجمال فهو انه لا نزاع في ان عليا رضي الله عنه كان اشد الصحابة ذكاء وفطنة الى الحزم ذكر في المتن
واما التفصيل فاقضاكم علي والقضاء يحتاج الى جميع انواع العلوم في القضاء لزم ترجيحه عليهم في كل العلوم واما ان الاعلم
افضل فلقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون الوجه الثالث التمسك بالاحاديث التي وردت
في حقه منها حديث الطير وهو انه اهدي الى النبي صلى الله عليه وسلم طير مشوي فقال عليه السلام اللهم ائتني
… وجاء علي واكله معه لا يقال يلزم من الحديث كونه افضل من النبي
… يخرج النبي وقوله ياكل معي يخرج الملائكة ومنها حديث خيبر وهو حديث
… ابا بكر الى خيبر فرجع منهزما ثم بعث عمر فرجع منهزما وبلغ ذلك
… منهزما فلما اصبح خرج الى الناس ومعه الراية فقال لاعطين
… غير فرار فتعرض لها المهاجرون والانصار يرجون ان يعطوها
… العينين قال فارسلوا اليه فاتي به فبصق رسول الله صلى الله
… فاعطاه الراية ثم قالوا هذا الحديث في كيفية هذه الواقعة
… عليا لم يكن ثابتا لابي بكر ولا لعمر الا ترى ان ملكا اذا ارسل
… الرسالة وغضب الملك من ذلك وقال لارسلن غدا رسولا حسينا
… ان ما وصف به الرسول الثاني ليس موجودا في الاول وفيه نظر لان
… بهما ويكفي في صدقه عدم كونهما كرارين غير فرارين وذلك لا يوجب
… الثانية وهو ان الافضل يجب ان يكون اماما فلان من جعل اماما
لغيره فقد جعل متبوعا لذلك الغير وجعل الاكمل تبعا للانقص قبيح عقلا قال والجواب عن الاول
الى اخر اقول توجيه الجواب عن الاول وهو التمسك بقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله ان يقال
لم لا يجوز ان يكون المراد بالولي الناصر قولهم لان الولاية بمعنى النصرة عامة لجميع المؤمنين قلنا لا نسلم
عمومها مطلقا بل انما يكون عامة اذا لم يضف الى قوم معينين كقوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء
بعض واذا كانت مضافة الى قوم معينين فلا نسلم العموم بدليل ان الانسان ناصر لنفسه واذا كان كذلك
فنقول ان اثبات مطلق النصر لكل واحد من المؤمنين لا ينافي حصر نصرة احد قسمي القسم الاخر منهم سلمنا

فلا يسع اثباتها بخبر الواحد وايضا ما استدلوا به من خبر المنزلة وخبر الموالاة كذلك والوجه الخامس ظاهر
غني عن الشرح قوله الا انه اعرض يعني اي اعرض عن القتال وطلب الامامة خوفا والشهامة مصدر شهم بالضم فهو
شهم اي جلد ذكي الفؤاد قوله والانصار نازعتهم ابو بكر يعني ان الانصار اعداء لابي بكر رضي الله عنه لانهم طلبوا
الامامة لانفسهم فدفعهم ابو بكر عنها بقوله عليه السلام الائمة من قريش وفي قلة اعوان ابي بكر نظر لانه روي ان جميع
عوام الصحابة كانوا مع ابي بكر قال واحتجت الشيعة على امامة علي بوجوه اخر اقول احتج الشيعة
على ان الامام الحق بعد رسول الله علي كرم الله وجهه بوجوه ستة الاول التمسك بقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله
الاية وجه الاستدلال ان لفظ الولي يستعمل في معنيين احدهما المتصرف لقوله عليه السلام ايما امراة نكحت
نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل والثاني المحب والناصر لقوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ويجب
ان لا يكون حقيقة في معنى اخر تقليلا للاشتراك اذا ثبت فنقول الاية تدل على امامة شخص ويلزم من كون
ذلك الشخص عليا كرم الله وجهه اما بيان الاول فلان الولي المذكور في الاية ليس بمعنى الناصر لان الولاية المذكورة
في الاية غير عامة في حق جميع المؤمنين لان لفظة انما تدل على اختصاصها بالمذكورين في الاية والولاية بمعنى النصرة
عامة في حق جميع المؤمنين لما تقدم الثاني وهو كون الولي بمعنى المتصرف وكل الامة هو الامام واما بيان الثاني
فلان المفسرين ذكروا ان الاية نزلت في حق علي كرم الله وجهه [illegible]
وعند ذلك قد ثبت المطلوب قوله منه اي التمسك بقول[illegible]
من التمسك بالاية المذكورة وذلك بان يقال لفظ المولى في اللغ[illegible]
والمحب والمتصرف دون غيرها تقليلا للاشتراك وولي الاج[illegible]
ان يكون المراد الناصر ولا المحب لان هذا للعزيز غاية الظهور في [illegible]
فتعين ان يكون المراد المتصرف وهو الامام واجيب [illegible]
من اولى بكم اي اولى بكم فيكون المعنى من كنت اولى به في المحبة والتعظيم فعلي [illegible]
انت بمنزلة هرون من موسى وذلك لان الحديث دل على ان جميع [illegible]
لعلي بالنسبة الى محمد ومن جملة تلك المنازل كون هارون بحيث [illegible]
من جملة منازل علي من محمد عليه السلام كونه بحيث لو عاش بعد [illegible]
خليفة اما العموم فلانه لا يلزم الاجمال لانه جاء في اخر الخبر الا [illegible]
سوى تلك المنزلة واما استحقاق هرون الخلافة بعد موسى فلانه [illegible]
لاجيبه هرون اخلفني في قومي فيجب ان يستمر الخلافة بعد وفاته ايضا والا يلزم انعزال هرون عن الخلافة
وذلك يستلزم نوع اهانة واذلال وذلك لا يليق بمنصب النبوة الوجه الثالث ظاهر الوجه الرابع
ان الامة اجمعوا على ان الامام الحق بعد رسول الله اما علي واما ابو بكر واما العباس رضي الله عنهم وقد بطلت امامة
ابي بكر والعباس لوجوب عصمة الامام لما تقدم ولوجوب كونه منصوصا عليه تكميلا للدين كما سيجيء وابو بكر والعباس
ما كانا واجبي العصمة ولا منصوصا عليهما اتفاقا فتعين امامة علي الوجه الخامس لو وجب التنصيص
على امامة معين لزم امامة علي والمقدم حق اما بيان الشرطية فسيجيء واما حقية المقدم فلوجهين الاول
انه عليه السلام لم يخرج من الدنيا حتى صار امر دينه كاملا كما قال تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم
نعمتي والامامة اعظم اركان الدين ولهذا افتقر اتمام الامامة قبل وفاة النبي وذلك انما يحصل بالنص الثاني

كانوا م

احتجاج الشيعة على امامة علي عليه السلام

هذا م

فتعين م

ويقرب م

مبين م

انه

انه عليه السلام كان في غاية الشفقة على الامة والارشاد لهم ولا شك ان المصالح المتعلقة بالامامة اعظم من سائر
المصالح فلا يليق به اهماله بالكلية واما بيان الشرطية فلان المنصوص عليه بالامامة اما ابو بكر او علي اجماعا
وليس امامة ابي بكر منصوصا عليه اذ لو كان كذلك لكان توقفه يوم السقيفة امامة نفسه على البيعة معصية
ايضا فتعين التنصيص لعلي الوجه السادس ان عليا كان افضل الناس بعد الرسول والافضل يجب ان يكون
اماما اما المقدمة الاولى فلوجوه الاول قوله تعالى فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم
ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين ويثبت بالاخبار الصحيحة وباتفاق المفسرين ان المراد بابنائنا هو الحسن والحسين
ونسائنا فاطمة وبانفسنا علي ومن المعلوم انه يمتنع ان يكون نفس علي هو بعينه نفس محمد فلا بد وان يكون المراد ان عليا بمنزلة
محمد ومثله الا في الفضيلة الا النبوة لما خصصها الدليل او المراد ان عليا اقرب الناس الى محمد فضيلة واياما كان
يلزم كون علي افضل الخلق بعد الرسول الوجه الثاني انه اعلم الصحابة والاعلم افضل اما انه اعلم فللاجمال
والتفصيل اما الاجمال فبوانه لا نزاع في ان عليا رضي الله عنه كان اشد الصحابة ذكاء وفطنة الى الحزم ما ذكر في المتن
واما التفصيل فقضاكم علي والقضاء يحتاج الى جميع انواع العلوم في القضاء لزم توجهه عليهم في كل العلوم واما ان الاعلم
افضل فلقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون الوجه الثالث التمسك بالاحاديث الواردة
في حقه منها حديث الطير وهو انه اهدي الى النبي صلى الله عليه وسلم طير مشوي فقال عليه السلام اللهم ايتني
باحب خلقك اليك ياكل معي هذا الطير فجاء علي واكل معه لا يقال يلزم من الحديث كونه افضل من النبي
عليه السلام ومن الملائكة لان قوله ايتني يخرج النبي وقوله ياكل معي يخرج الملائكة ومنها حديث خيبر وسمي حديث
الراية ايضا وهو انه عليه السلام بعث ابا بكر الى خيبر فرجع منهزما ثم بعث عمر فرجع منهزما وبلغ ذلك
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فبات ليلته مهموما فلما اصبح خرج الى الناس ومعه الراية فقال لاعطين
الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله كرارا غير فرار فتعرض لها المهاجرون والانصار يرجون ان يعطوها
فقال النبي عليه السلام اين علي فقالوا انه ارمد العينين قال فارسلوا اليه فاتي به فبصق رسول الله صلى الله
عليه وسلم في عينيه فبرا حتى كانه لم يكن به وجع فاعطاه الراية ثم قالوا هذا الحديث في كيفية هذه الواقعة
تدل على ما وصف به النبي صلى الله عليه وسلم عليا لم يكن ثابتا لابي بكر ولا لعمر الا ترى ان ملكا اذا ارسل
رسولا في مهم ففرط الرسول في اداء تلك الرسالة وغضب الملك من ذلك وقال لارسلن غدا رسولا حسنا
حسن القيام باداء الرسالة لعلم كل عاقل ان ما وصف به الرسول الثاني ليس موجودا في الاول وفيه نظر لان
اللازم منه كون هذا المجموع غير حاصل فيهما ويكفي في صدقه عدم كونهما كرارين غير فرارين وذلك لا يوجب
نقصانا في الفضيلة واما بيان المقدمة الثانية وهو ان الافضل يجب ان يكون اماما فلان من جعل اماما
لغيره مع جعل متبوعا لذلك الغير وجعل الاكمل تبعا للانقص قبيح عقلا قال والجواب عن الاول
الى اخره اقول توجيه الجواب عن الاول وهو التمسك بقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله ان يقال
لم لا يجوز ان يكون المراد بالولي الناصر قولهم لان الولاية بمعنى النصرة عامة لجميع المؤمنين قلنا لا نسلم
عمومها مطلقا بل انما يكون عامة لو لم يضف الى قوم معينين كقوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء
بعض واذا كانت مضافة الى قوم معينين فلا نسلم العموم بدليل ان الانسان ناصر لنفسه واذا كان كذلك
فنقول ان اثباته مطلق النصر لكل واحد من المؤمنين لا ينافي حصر نصرة احد قسمي القسم الاخر منهم حلمنا

لكان قوله اقيلوني معصية م

فلقوله علي [illegible] فلما رجحه م

هذا م

ويحبه الله ورسوله

جواب الملاحدة عن ذلك

لا يكون م

ان المراد من الولي في الاية هو المتصرف لكن لا نسلم اختصاصه بعلي لان قوله تعالى والذين امنوا الذين يقيمون الصلاة صيغة الجمع
فحملها على شخص واحد خلاف الاصل فاذن يكون المراد عليا واخاله في العموم المذكور فان قلت نزول الاية في شان علي يدل
على انه المراد قلت الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لما تقرر في علم اصول الفقه فان قيل [illegible] ان
عليا اعطى الفقير في حال الركوع قلت لا يلزم من الاية اختصاص الاعطاء بحال الركوع لجواز ان يكون الواو في
قوله وهم راكعون للاستيناف لا للحال بدليل ان القائل اذا قال فلان ادى الزكوة وهو راكع حسن ان يستفهم ويقال
اداها حال الركوع او قبله وحسن الاستفهام دليل الاشتراك وايضا ان اداء الزكوة في الصلاة مخل بكمال الخشوع
في الصلاة وذلك اما مبطل للصلاة او مخل لها وذلك لا يليق بامير المؤمنين فعلمنا ان المراد من الاية ان من صفتهم اقام الصلاة
وايتاء الزكوة ومن صفتهم الركوع والخضوع والجواب عن الثاني ان قوله عليه السلام انت مني بمنزلة هرون من موسى
انما يدل على تشبيه علي بهارون في الاخوة والقرابة وايضا لا نسلم ان هارون يستحق الخلافة بعد موت موسى لجواز
ان يكون ذلك الاستحقاق الى زمان معين قبل وفاة موسى والجواب عن الثالث واضح وعن الرابع لا نسلم وجوب
الامام لما تقدم ولا وجوب التنصيص لما سيجيء في جواب الخامس ولا نسلم عدم التنصيص على امامة ابي بكر ودعواه
غير مسموع لان بعض اصحاب الحديث ذهب الى وجود نص جلي في امامة ابي بكر وهو انه عليه السلام ايتوني بدواة
وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان وعدم التواتر لاجل قلة عدد المخبرين وعن الخامس ان المقصود
نصب الامام رعاية المصلحة فجاز ان يعلم الله تعالى حصول المصلحة في تفويض الامر الى اختيار الخلق والجواب
عن السادس انه معارض بما يدل على افضلية ابي بكر رضي الله عنه وهو وجوه منها ان ابا بكر كان اتقى الخلق بعد رسول
الله ومن كان اتقى كان اكرم عند الله لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم والاكرم عند الله لا بد وان يكون افضل والذي يدل على كون
ابا بكر اتقى قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى وجه التمسك ان المراد
بالاتقى في هذه الاية اما ابو بكر واما علي بالاجماع للاجماع على كون الافضل احدهما ولا يجوز ان يكون المراد به عليا
لان الشخص المراد من هذه الاية موصوف بوصف معين وهو انه ليس لاحد عنده من نعمة تجزى وعلي ما كان كذلك لان عليا
نشا في تربية محمد عليه السلام وبطعامه وشرابه وذلك نعمة تجزى واما ابو بكر فما كان للنبي عليه السلام في حقه نعمة دنيوية بل
كان له في حقه نعمة الارشاد الى الدين وتلك النعمة لا تجزى لقوله تعالى حكاية عن الانبياء ما اسئلكم عليه اجرا ان اجري الا
على رب العالمين ومنها الحديث المشهور وهو قوله عليه السلام ما طلعت الشمس ولا غربت الى اخره فان قلت الحديث
انما دل على انه لا افضل منه لا على انه افضل قلت نفي الافضل منه يستلزم افضليته اذ لا قايل بالفصل ومنها ما روى انس
عن النبي عليه السلام انه قال ابو بكر وعمر سيدا كهول اهل الجنة من الاولين والاخرين الا النبيين والمرسلين
قال الخامس في فضل الصحابة الى اخره اقول يدل على فضل الصحابة الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تع
والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه وقوله يوم لا يخزي
الله النبي والذين امنوا معه الاية سواء جعل الواو للعطف او للاستيناف وقوله والذين معه اشداء على الكفار
رحماء بينهم واما السنة فقوله عليه السلام لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل الارض ذهبا وروي مثل
احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه والنصيف النصف وهو ايضا مكيال دون المد والضمير في
نصيفه يرجع الى الاحد لا الى المد وقوله عليه السلام الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي
احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني الى اخر الحديث وقوله الله الله منصوب بفعل مقدر

قاله

كان

